



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

외교학 석사 학위논문

『라헬 파른하젠』에서 드러난  
한나 아렌트의 의식적 파리아 재정의  
- ‘함께함(togetherness)’ 추구의 중요성 -

2018년 8월

서울대학교 대학원

외교학과

지 희 수

『라헬 파른하겐』에서 드러난  
한나 아렌트의 의식적 파리아 재정의  
- ‘함께함(togetherness)’ 추구의 중요성 -

지도 교수 박 성 우

이 논문을 외교학 석사 학위논문으로 제출함  
2018년 7월

서울대학교 대학원  
외교학과  
지 희 수

지희수의 외교학 석사 학위논문을 인준함  
2018년 7월

위 원 장 최 정 운 (인)

부위원장 유 홍 립 (인)

위 원 박 성 우 (인)

## 초 록

본 논문은 아렌트의 의식적 파리아 개념에 기존 연구들이 정치적인 것  
결여와 중요성에 대해 자각하는 과정의 시작으로 의식적 파리아 개념을  
분석하는 것을 비판하며 시작한다. 의식적 파리아 개념이 정치적인 것의  
중요성을 강조한다는 것은 타당한 분석이지만, 아렌트의 본래 구상은  
‘파리아(사회적 소수자)’가 처한 한계적 상황의 복잡성을 드러내며, 이에  
따라 정치적인 것을 인지 및 추구하게 되는 과정에 더 큰 초점이 있다고  
주장한다. 이러한 분석을 도출하는 근거로 『라헬 파른하겐: 어느 유대인  
여성의 삶』과 “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”을 핵심 텍스트로  
분석하였다.

두 텍스트 분석에 앞서 본문의 2장에서는 아렌트의 정치적 영역과 행위  
개념을 재구성하면서, 정치적 영역의 핵심이 여러 사람이 동등하고  
지속적으로 ‘함께함’이라는 것과 행위에는 행위자 스스로도 규정할 수 없는  
본질을 드러내는 특성이 있다는 것에 주목하였다.

이어 3장에서 『라헬 파른하겐』 전체를 네 시기로 재구성하여 분석하였다.  
네 시기 모두 세계를 이해하기 위한 과정이지만, 라헬이 이해한 자신과  
세계의 관계 변화에 따라 분류하였다: 1) 분리되었던 세계로 다시 던져짐, 2)  
세계로부터 도피, 3) 세계로부터 고립, 동화, 그리고 소외, 4) 세계를  
인정하고 경계에 서다. 이러한 변화를 통해 의식적 파리아의 삶의 방식은,  
자신을 배제하고 있는 사회를 이해하고 그와 화해하기 위해 다양한 시도를  
하는 것이며 중국에는 또 다시 소외되는 정체성으로 살아가는 것을  
감수하면서까지 자신이 속한 공동체와 진정성 있게 함께하고자 하는  
것이라는 소결을 도출한다.

4장에서는 “The Jew as Pariah”에서 파리아적 정체성을 공유하는  
이들이라면 선택할 수 있는 삶의 방식과 각각의 한계를 보여준다. 네  
유형은 1)하인리히 하이네의 술레밀, 2)버나드 라자르의 의식적 파리아,  
3)찰리 채플린의 수상한 사람, 4)프란츠 카프카의 선의를 가진 사람이다. 각  
유형에서 등장하는 인물들의 정체성은 모두 파리아이며, 세계와 각자의

방식으로 관계 맺는다. 각 유형이 마주하게되는 한계들은, 라헬과 같이 한계적 상황에서도 파리아로써 살아가고자 할 때 경험할 수 있는 것이다. 두번째로 제시되는 라자르의 의식적 파리아 또한 이상적 모델이 아니며, 다른 세 가지 유형도 이상적인 삶의 방식을 제시하는 예는 아니다. 본 논문에서는 아렌트가 라헬을 통해 구현한 의식적 파리아 모델은 라자르의 것을 넘어서 네 가지 파리아 전통을 모두 포괄하는 개념으로, 세계와 타인과 함께함을 추구한다고 주장한다.

마지막으로 본 논문은 새로운 텍스트 분석을 통해 재구성한 아렌트의 의식적 파리아 개념이 현대 국제 사회에서 어떤 의의를 가지는지 되묻는다. 이에 정치적인 것을 상실하거나, 그 중요성에 대해 공감하기 어려워 정치적 삶을 배제하는 이들에게 정치적 삶의 핵심은 공동체의 타 구성원들과 함께 하고 있는 상태보다, 그를 추구하는 방향성에 더 중점이 있음을 주장한다.

**주요어 :** 의식적 파리아, 파리아, 라헬 파른하겐, 함께함, 한나 아렌트, 정치적인 것

**학 번 :** 2016-20135

# 목 차

I. 서론: 왜 한나 아렌트의 의식적 파리아인가? .....	4
1. 문제 제기 .....	4
2. 기존 연구 검토 .....	13
3. 연구의 구성.....	21
II. 「인간의 조건」에서의 정치세계와 행위 개념 .....	25
1. ‘함께함’을 위한 공적 영역과 정치 세계 .....	25
2. 『인간의 조건』에서의 행위 개념 .....	31
1) 행위 개념과 자기현시적 특성 .....	31
2) 행위의 예측불가능성과 불가역성.....	35
III. 「라헬 파른하겐」 다시 읽기 .....	37
1. 저술 방식의 특성: ‘마치 라헬이 말하듯이’ .....	37
2. 세계를 이해하기 위한 과정 .....	41
1) 분리되었던 세계로 다시 던져짐: 다락방 살롱과 핑켄슈타인 ....	43
2) 세계로부터 도피: 외국 생활과 괴테와의 만남 .....	49
3) 세계로부터 고립, 동화, 그리고 소외 .....	55
4) 세계를 인정하고 경계에 서다: 의식적 파리아.....	64
IV. 한나 아렌트의 의식적 파리아 재정의 .....	71
1. ‘숨겨졌던 파리아 전통’ .....	71
2. 라헬을 통해 재구성 된 의식적 파리아.....	76
V. 결론: 현대사회에서 의식적 파리아로 살아간다는 것.....	81
참고문헌 .....	84
Abstract.....	87

# 서론: 왜 한나 아렌트의 ‘의식적 파리아’인가?

## 1. 문제 제기

“사적인 삶 외의, 일종의 두 번째 삶인 정치적 삶이 있다.

모든 시민은 두 가지 존재 질서에 속한다…”

“besides his private life a sort of second life, his *bios politikos*.

Now every citizen belongs to two orders of existence…”<sup>1</sup>

20세기 정치사상가 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 자신의 대표 저작 『인간의 조건』<sup>2</sup>에서 베르너(Werner Jaeger) 글을 인용하여 정치적 삶에 대해 말한다. 아렌트는 『전체주의의 기원』, 『예루살렘의 아이히만』, 『공화국의 위기』, 『인간의 조건』 등 주요 저서를 통해 20세기 전체주의, 나치즘, 유대인 문제, 자유주의 비판 등 다양한 주제를 다루었고,<sup>3</sup> 아렌트 사상을 연구하는 학자들

---

<sup>1</sup> Werner Jaeger, 1945, *Paideia*, III, p.111, Wagner Hannah Arendt, 1998, *The Human Condition*, p.24 재인용, 각주 5 참고.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, 1998, *The Human Condition*. 한국어 제목인 『인간의 조건』으로 기입하지만 영문판을 사용하였다.

<sup>3</sup> 『전체주의의 기원』은 20세기 초반 제 1, 2차 세계대전의 충격을 이해하고 설명하려는 흐름 속에서 독보적 발자취를 남겼다. 『전체주의의 기원』에서 아렌트는 나치와 스탈린의 통치 아래 설명할 수 없는 현상을 전체주의라 규정하고 근대 이후 유럽에서 시작된 반유대주의, 제국주의를 정리했다. 가장 대중적인 저서인 『예루살렘의 아이히만』은 나치 전범 아돌프 아이히만(Otto Adolf Eichmann)의 재판을 취재하여 뉴욕 타임즈에 실은 칼럼을 정리한 것으로 관료주의와 무사유의 위험성에 대해 경고했다. 그 밖에도 아렌트 정치사상의 핵심이 담겨있다고 평가되는 『인간의 조건』, 『공화주의의 기원』, 『폭력론』, 『정신의 삶』 등이 있다.

또한 그를 뛰어 넘는 광범위한 주제를 다루어 왔다.<sup>4</sup> 그러나 그 중에서도 정치 세계, 정치적 행위 등을 포괄하는 ‘정치적인 것’, 정치적 삶에 대한 논의는 아렌트 정치철학의 중심에 위치한다.

### 1) 정치적인 것의 상실과 회복의 필요성

정치적 삶에 대한 아렌트의 고민은 20세기의 전체주의의 등장을 저지하지 못했던 정치와, 발생원인과 진행 과정을 분석하지 못했던 정치철학의 역할에 대한 고민 속에서 등장했다. 서양정치철학에서 정치적인 것이란 사상가와 학자들에 따라 다양하게 정의됨에도 불구하고, 공유하는 문제 제기와 방향성을 가진 주제이다. 정치철학에서 정치적인 것을 논할 때는, 근대에 들어 정치가 본래의 의미와 영역을 상실했다는 문제의식을 공유한다. 안효성은 최근까지 정치철학은 양 극단, 형이상학적 논의에서 정치를 논하거나 경제 혹은 다른 목적 성취를 위한 수단, 제도로써 정치를 이해하는 현상이 있다고 지적한다.<sup>5</sup> 그는 두 입장 모두 정치가 가지는 고유한 영역과 역할을 잃어버린 결과라고 주장하고, 정치의 고유성을 회복하기 위해 정치적인 것이 무엇인가를 규명하려는 사상가들의 논의가

---

<sup>4</sup> 아렌트 사상을 연구하는 학자들 중 잘 알려진 학자들이 쓴 *Cambridge companion to Hannah Arendt*의 주제별 목차를 참고하면, 전체주의와 국가주의, 정치적 악, 홀로코스트, 자유와 정치적 행위, 아렌트의 공화주의와 고대 그리스 철학에 대한 관련성 탐구, 혁명과 제도주의, 철학과 정치의 문제, 판단과 사유의 문제 등 그 저작만큼이나 광범위한 연구 주제들을 통해 아렌트 사상을 연구하고 있음을 알 수 있다.

<sup>5</sup> 안효성, 2013, “정치의 고유성과 공공성-정치철학의 근본문제와 경계 설정”, 『범한철학』, 69, pp. 239-279.



시작되었다고 말한다.

정치철학사에서 정치적인 것에 대한 논의를 시작한 것으로 언급되는 사상가는 칼 슈미트(Carl Schmitt)이고, 클로드 르포르(Claude Lefort)는 이에 대한 논의를 확장한 것으로 평가된다. 정치적인 것을 결정하는 핵심 본질이 우적 관계(혹은 적과 친구의 구별)라고 정의하는 슈미트<sup>6</sup>와 사회적인 것의 상징적 차원이자 사회과학의 정치학과도 구분되는, 정치 철학만이 다룰 수 있는 것으로 정치적인 것을 이해하는 르포르의 이해<sup>7</sup>는 논의의 범주에서부터 큰 차이를 가지고 있다. 그럼에도 두 논의는 공통적으로 정치적인 것이 미학적인 것이나 경제적인 것, 혹은 사회적인 것과 구분되는 고유성을 전제해야함에 동의한다. 즉, 사상가에 따라 그 본질은 다르게 정의되지만, 정치철학에서 정치적인 것은 정치의 본질의 상실에 대한 문제제기와 회복을 위한 노력들을 말한다.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *The concept of the political*, Chicago : University of Chicago Press, 2007.

<sup>7</sup> 홍태영, 2016. “[특집: 더 나은 민주주의를 위한 정치철학] : 민주주의와 인간 권리의 정치: 클로드 르포르(C. Lefort)의 민주주의 구성과 확장”, 『민족문화연구』 70. pp. 16-18.

<sup>88</sup> 정치의 고유한 영역의 회복으로써 정치적인 것에 대한 서양정치철학의 논의는 20세기에 더욱 확장되어왔다. 유홍림, 홍철기(2007)는 미셸 푸코(Michel Foucault)와 자크 데리다(Jacques Derrida)로 대표되는 탈구조주의를 설명하면서, 근대 이후 정치철학의 핵심 전제이고 주제인 주권 개념이 권력의 개념으로 확장되어왔음을 말한다.

이 때 고유한 영역으로서의 정치, 그 특성을 말하는 정치적인 것의 내용은 권력 개념으로의 변화와 함께 정치적 영역을 넘어 삶 전반을 포괄하는 것으로 이해된다. 한 발 더 나아가면, 이러한 탈구조주의와 앞서 논의된 서양정치철학을 종합하는 포스트모던 정치철학을 구성하는 것이 조르조 아감벤(Giorgio Agamben)의 시도이다. 이처럼 공통된 바탕에서 논의되지만 그 내용은 다양한 정치적인 것을 논한다는 것은, 핵심적 특성인 공공성의 구체적 대상인 국가 주권에 대한 정의와 이해 범위 또한 확장되면서 더욱 더 다양하게 논의가

이러한 맥락에서 아렌트의 정치적인 것의 논의는 크게 두 가지 특징을 가지고 있다. 첫번째는 고대 그리스 폴리스(*polis*, 도시<sup>9</sup>)의 모델을 통해 사적 영역과 구분되는 공적 영역, 정치적 영역을 말하고 이 영역의 본질이 곧 정치적인 것의 내용이 된다. 정치적인 영역의 본질은 인간의 실존적 차원에서 논의되는데, 타인과 함께 집단의 삶을 구성하는 인간에게 정치적 영역에서의 행위(action)는, 아렌트가 인간의 조건으로 말하는 다원성(plurality)을 확보하는 방식이다.<sup>10</sup>

두번째 특징은 사회적인 영역(the social)과의 대비이다. 아렌트가 고대 그리스의 사적, 공적 구분을 사용하는 배경에는 사실 근대 이후 사회적인 영역의 등장으로 두 구분이 상실되었기 때문이다. 고대 그리스 이후 두 영역의 구분이 점차 불분명해지고, 사적도 공적도 아닌 “사회적(social)”이라는 새로운 용어와 개념이 등장하면서 공적 영역은 사적 영역과 사회적 영역 모두로 수렴되기 시작했다.<sup>11</sup> 근대의 ‘사회’는 마치 큰 하나의 가족처럼 필요한 것을 해결해주는 경제적

---

이어지고 있다. 유홍림, 홍철기, 2007. “조르조 아감벤(Giorgio Agamben)의 포스트모던 정치철학: 주권, 헐벗은 삶, 그리고 잠재성의 정치” 『정치사상연구』 13(2), pp.155-182. 참고.

<sup>9</sup> 고대 그리스 도시인 *Polis*의 의미를 강조하기 위해 이후 폴리스(*polis*)로 기술한다.

<sup>10</sup> Arendt, 1998, 공적 영역에 대한 논의는 pp. 23-57을, 행위에 대한 실존적 이해는 5장 전반에서 드러난다.

<sup>11</sup> Arendt, 1998, p.23 "... it is significant but not decisive that the word "social" is Roman in origin and has no equivalent in Greek language or thought.". 아렌트는 "사회적(social)"이라는 단어의 어원이 로마에서 시작했으며 같은 의미를 가진 단어가 그리스어에서는 발견되기 어렵다고 말한다. 아렌트는 정치적 영역을 라틴어로 잘못 번역하면서부터 사회적인 것과 정치적인 것을 같은 것으로 보는 오해가 생겨났다고 설명하면서도, 근대가 시작되면서 그 실제 모습도 개념의 차이를 반영하고 있었다고 말한다.

공동체였다.<sup>12</sup> 다시 말하면, 정치라는 방식을 사용하여 구성원들의 필요를 해결해주는 것이 국가이면서 동시에 국가는 사회와 명확히 구분되지 않은 채로 광대한 의미의 사회적 영역에 속한 것으로 이해되었다.

아렌트가 『인간의 조건』에서 근대 사회와 대비되는 고대 그리스의 개념과 상황을 제시하면서 인간 삶을 두 영역으로 분리하여 이해할 수 있음을 강조하는 것은, 두 영역의 구분이 타당하며 현대에도 고대 그리스의 모습을 따라가야 한다고 주장하기 위함은 아니다. 아렌트는 당시 이러한 영역 구분, 특히 공적 영역의 특성이 가장 기초적으로는 적은 숫자를 기반으로 구성 가능한 것이고 현대의 대중 사회(mass society)에서는 같은 형태의 공적 영역의 구성이 어려움을 인지하고 있다. 오히려 아렌트가 말하고 싶은 것은 두 영역을 구분함으로써 관찰할 수 있고 또 각각의 영역에서 적절히 해소되었던 인간 존재의 특성과 그 삶의 조건들이다. 아렌트는 그리스적 모델을 통해, 현대 사회를 사는 사람들의 인식에는 존재하지 않을 정치적인 것에 대한 감각을 알려주고자, 정치적인 것의 회복의 필요성을 주장하고자 했던 것이다.

정치적 삶에 대한 아렌트 사상은 현대 사회의 변화하는 정치 상황 속에서 계속해서 중요한 화두를 던지고 있다. 20세기 초 유럽의 전체주의와 같은 극단적 상황은 부재하지만, 과연 현대 사회는 정치적인 것에 대해 충분히 인지하고 있는가? 최근 국내외적으로

---

<sup>12</sup> Arendt, 1998, p. 29, “the collective of families economically organized into the facsimile of one super-human family is what we call “society,” and its political form of organization is called “nation.”

발생하는 물리적 공동체를 잃어버린 난민이나, 법적 보호는 있으나 실제 삶에서는 고립된 이주민들, 정치의 장을 통한 갈등 해결을 신뢰하지 않는 배타적이고 극단적인 신념의 종교 집단이나 혐오를 표출하는 독선주의적, 교조주의적 정치 집단 등은 새로운 모습으로 정치적인 것의 중요성에 도전 하고 있다.

아렌트가 말하는 정치 세계와 행위는 위와 같이 정치적 삶을 상실한 것처럼 보이거나, 정치적 삶에 대해 신뢰하지 못하는 사람들까지 포괄할 수 있는 것인가?

## 2) 『인간의 조건』의 행위 개념과 의식적 파리아

아렌트는 『인간의 조건』에서 정치적 영역, 즉 정치 세계에서는, 개인들이 자신의 가치와 신념들을 판단 받지 않고 표출하여 서로 토론할 수 있어야하며 이 과정을 진정한 행위라고 정의했다. 『인간의 조건』 1장에서 행위를 포함한 인간의 근본적인 활동 세 가지 노동(Labor), 작업(Works), 행위(Action)에 대해 소개하고 세 활동들 각각이 인간의 근본적인 조건을 드러낸다고 말한다. 이 때 각 활동들의 해당하는 조건이란, 노동의 경우 삶, 혹은 생명(life)을, 작업은 모든 물질들을 포함하는 세계(worldliness)를, 행위는 다원성(plurality)이다.

아렌트는 행위를 통해 드러나는 조건인 ‘다원성(plurality)’을 다시 평등성과 개별성이라는 두 가지 의미로 정의한다. 인간은 모두 평등한 조건을 공유하면서도 개별적으로 다른 존재라는 아렌트의 주장은, 행위가 무엇을 의미하는지 탐구하는 것을 더욱 중요한 작업으로

만든다. 행위란 정치 세계, 정치적 장을 통해 타인들과 함께하는 삶에 대해 인지하고, 정치적 행위를 통해 서로의 다른 가치관과 판단 기준들에 대해 이야기하는 것이라고 간략하게 말할 수 있다.

하지만 어떻게 서로 다른 가치관을 얘기하면서 대립하지 않을 수 있는가? 특히, 앞서 언급했던 첨예한 충돌의 장이 되어가는 현대 사회에서 다양한 행위자에게 자신의 신념을 정치적 영역에서 표출하고 해결할 수 있다고 독려할 수 있는 구체적인 근거가 있는가?

이에 답하기 위해 본 논문에서는 아렌트의 ‘의식적 파리아(the conscious pariah)’ 개념에 주목하였다. 아렌트의 의식적 파리아 개념이 외부적 한계 상황으로 인해 정치적인 것을 상실한 사람들이나 정치적인 것의 중요성에 동의하지 못하는 이들에게, 타인과 함께하기를 추구하는 것이 정치적인 것이라고 주장하여 일말의 가능성을 보여줄 수 있기 때문이다. 이 때 ‘의식적 파리아’란 유대계 프랑스인 문학 비평가 버나드 라자르(Bernard Lazare)가 만든 개념이다.<sup>13</sup> 아렌트는 쿠르트 블루멘펠트(Kurt Blumenfeld)<sup>14</sup>를 통해

---

<sup>13</sup> “the conscious pariah”에서 “conscious”를 ‘의식적’이라고 번역한 표현은 김선옥이 번스타인의 책 *Hannah Arendt and the Jewish question*을 『한나 아렌트와 유대인 문제』로 번역하면서 사용했다. 그 밖에도 양창아(2017)는 자신이 파리아임을 자각한다는 의미를 강조하여 ‘자신이 파리아임을 의식한 자’ 혹은 ‘자각한 파리아’라고 사용하기도 했다. 본문에서는 파리아라는 정체성을 자각하는 순간보다 이후 지속적으로 이를 의식한다는 의미를 강조하는 김선옥의 번역을 따른다.

<sup>14</sup> 리처드 번스타인, 2009. 『한나 아렌트와 유대인 문제』, 김선옥 옮김, 서울: 아모르문디, p.37. 블루멘트는 독일 시온주의 운동을 선도했던 사람으로, 1926년 아렌트는 그의 강의를 참석했다. 번스타인은 영 브뤼를 인용하여 그의 강의를 계기로 아렌트와 블루멘트가 친밀해졌음을 언급한다. 둘 사이에 오간 편지들은

라자르를 소개받게 되었고<sup>15</sup> 라자르의 의식적 파리아 개념에 공감하여 이를 자신만의 방식으로 재구성했다. 라자르는 유럽사회에서 차별 받는 유대인들을 버려진 민족이라는 의미에서 ‘파리아(pariah)’로 명명한다. 파리아는 다시 파브뉴(parvenu)와 의식적 파리아로 나뉘는데, 파브뉴가 유럽사회에 동화되고자 하는 이들이라면 의식적 파리아는 자신의 파리아적 위치를 인정하면서도 이를 수용하기 보다 ‘반향’하기를 선택하는 이들이다. 사실 파리아, 파브뉴 개념은 라자르가 유대인에게 적용하기 이전부터 쓰이던 것으로 파리아<sup>16</sup>는 사회에 동화되기 어려운 정체성을 가지고 있는 사람을, 파브뉴<sup>17</sup>는 소수자로서 사회에 동화되기를 추구하고 일정 정도 성공하여 경제적 능력을 갖춘 이들을 지칭한다.<sup>18</sup>

---

서한집 *Die Korrespondenz*, ed. Ingeborg Nordmann and Iris Pilling(Hamburg Rotbuch Berglag, 1995)에 담겨 있다고 각주를 통해 설명한다.

<sup>15</sup> 번스타인, 2009, p.39.

<sup>16</sup> 17세기 인도 카스트 제도에서 낮은 계급에 속하는 “paraiyar”를 일컫는 표현에서부터 시작되었다고 어원이 알려져 있다. 파리아가 ‘사회적으로 추방된(social outcast) 이들’을 불리는 말로 사용기 시작한 것은 19세기 유럽에서부터다.

<sup>17</sup> 19세기 프랑스에서부터 쓰였고, 라틴어 “pervenire”에서 유래되었다.

<sup>18</sup> 파리아 개념의 사용에 대한 19세기 유럽의 문학적 맥락에 대해서는 Sarah J. Sasson의 *Longing to Belong: The Parvenu in Nineteenth-Century French and German Literature* (Nineteenth-Century Major Lives and Letters)에서 자세히 언급되어 있다. 여기서 Sasson은 아렌트의 사용 또한 언급하면서 그녀가 막스 베버(Max Weber)가 특정 인도 계급에 대해 사용한 것을 유럽적 맥락의 비유로 사용할 수 있다고 오독하면서 처음 사용하기 시작하였지만, 베버의 사회학적 관점이 아닌 당시 유럽의 문학에서 사용되었던 맥락에서는 그녀의 사용이 부적절하다고 볼 수 없으며, 추후 이를 통해 자신만의 파리아적 개념을 구축하였다고 평가한다(pp. 32-38). 베버의 파리아 개념 사용에 대해서는 Werner Cahnmann, “Pariahs, Strangers and Court-Jews: a Conceptual Clarification,” *Sociological Analysis*, vol. 35, no. 3, Fall 1974, pp. 155-66.

아렌트는 파리아, 파브뉴, 의식적 파리아의 개념을 여러 저작에서 사용하고 있다. 가장 대표적인 글은 1944년 작성된 “The Jew as Pariah: A Hidden tradition(의역: 유대인의 숨겨진 전통, 파리아)”으로 파리아라는 정체성이 주어진 것이면서 동시에 파브뉴적 해결과 대조적인 선택이자 하나의 전통으로써 설명된다.<sup>19</sup> 아렌트는 “The Jew as Pariah”에서 파리아적 전통에 크게 네 가지 유형<sup>20</sup>이 있다고 말하고, 이 유형들을 유대계 시인이나 작가의 문학 작품에서 발견할 수 있는 유대인 공동체의 전통이라고 말한다.

또 『전체주의의 기원』 1부에서도 유럽, 특히 19세기 베를린에서 존재했던 반유대주의의 맥락을 설명하면서 파리아와 파브뉴 개념이 사용된다. 마지막으로 앞서 언급한 두 개의 저작보다, 1930년대 실존했던 유대인 여성에 대한 전기인 『라헬 파른하겐: 어느 유대인 여성의 삶』(이하 『라헬 파른하겐』)<sup>21</sup>은 더욱 자세하고 생생하게 있게 파리아와 파브뉴의 삶에 대해 서술한다. 아렌트는 19세기 유대인들이 유럽 사회와 독일의 파리아였다고 말하며, 한 명의 파리아로써 라헬의 고민과 삶 전반을 세밀하게 그린다. 이를 통해 아렌트는 라헬이 유대인이라는 정체성을 극복하려고 회피, 부정, 동화

---

참고.

<sup>19</sup>Hannah Arendt, 2008, “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”(1944), *The Jewish writings*, Schocken; Reprint edition. 이후 한국어로 번역한 제목 대신 원문 제목을 “The Jew as Pariah”로 줄여 표기한다.

<sup>20</sup> 네 유형은 1) 하인리히 하이네의 솔레밀, 2) 버나드 라자르의 의식적 파리아, 3) 찰리 채플린의 혐의자(the suspect), 4) 프란츠 카프카의 선의를 가진 사람이다.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, 1997, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*; ; edited by Liliane Weissberg ; translated by Richard and Clara Winston. 1st complete., Johns Hopkins University Press.

등의 과정을 겪은 후 결국에는 자신이 파리아임을 인정하고 의지적으로 파리아이기를 포기하지 않는 변화에 주목한다.

## 2. 기존 연구 검토

의식적 파리아에 대한 연구를 검토하기 이전에, 파리아와 의식적 파리아가 무엇이 다른지에 대한 간략한 설명이 필요하다. 아렌트의 의식적 파리아 개념에 주목하는 연구들은 아렌트가 파리아와 의식적 파리아 개념을 명확히 구분하여 사용하고 있지는 않으나 의식적 파리아가 아렌트의 용어 사용의 진의와 가깝다고 판단한다. 때문에 둘을 특별히 다른 개념으로 구분하지 않고 사용하기도 하고, 의식적 파리아를 아렌트의 파리아의 핵심을 나타낸 표현으로 이해하고 있기도 하다.

위와 같이 아렌트의 파리아, 의식적 파리아 개념 전반에 대한 연구로는 링(Ring)<sup>22</sup>과 페허(Feher)<sup>23</sup>가 있다. 링은 아렌트가 그리는 “정치적 행위자(the political actor)”의 이미지가 파리아에서 시작되었다고 주장한다. 링에 따르면 아렌트의 사상에서 정치적 행위자는 마치 전쟁의 영웅과 같이 공적 영역에 적극적으로 참여하고, 그를 통해 자유를 추구하는 탄생성(nativity)을 가진 존재이면서

---

<sup>22</sup> Jennifer Ring, 1991, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor”, *Political Theory*, August, 1991, Vol.19(3).

<sup>23</sup> Feher, Ferenc. 1986. “The Pariah and the Citizen: On Arendt’s Political Theory”, *Thesis Eleven*, August 1986, Vol.15(1).



동시에 인간적인 존재이다. 행위를 통해 무엇을 쟁취하는 것으로 그 정체성이 정의되는 것(“what he is”)이 아니라 “그가 누구인지(who he is)”를 드러냄으로써, 다시 말해 자신의 개별성을 가지고 세계에 참여함으로써 정치적 행위자가 된다는 것이다.<sup>24</sup>

링은 아렌트의 파리아가 의지는 있으나 구체적이고 물리적인 공적 영역(the public realm)을 상실한 존재라고 말하면서 파리아에게 의지가 있음을 강조한다. 사실 모든 인간은 물리적인 정치 공동체를 필요로 하지만, ‘어두운 시기’에는 정치 공동체의 타락으로 인해 진정으로 정치에 참여하려는 행위자들은 오히려 아웃사이더(outsider)가 된다.<sup>25</sup> 이때의 정치적 행위자는 공동체를 잃었고, 시대적 상황으로 인해 불가피하게도 제외되고 홀로 있는 존재라는 점에서 파리아이지만, 상실한 존재들이 새로운 공적 영역을 구성할 수 있다면 이들은 여전히 정치적 참여자로 존재할 수 있는 가능성이 있다. 물론 이때의 공동체는 더 이상 물리적인 실체에 구애 받지 않는 특성을 지닌다. 이처럼 링은 제외된 정치적 참여자들이 그 정체성을 유지하여 특수한 하나의 정치 공동체를 이룰 수 있다는 점에서, 아렌트의 파리아를 적극적인 행위자로 해석한다.

패허는 아렌트가 말하는 파리아라면 반드시 정치적 공동체인 국가 안에서 이루어지는 “정치적 해결(the political solution)”을

---

<sup>24</sup> Ring, 1991, p. 435. Ring은 “Arendt thus gives us at least the possibility of a softer image of a man whose mind is on the world and his political community. The actor uses his energy creatively and unself-consciously, thereby offering true individuality to the world.” p. 435.

<sup>25</sup> Ring, The Pariah as Hero, p.443.

추구해야한다고 주장한다.<sup>26</sup> 어떤 의미에서의 “해결” 인가에 대해 패허는 동화로 상징되는 문제는 사실 자신이 가진 근본적 한계인 죽는 존재(mortals)에 대해 인지하고 있는 인간이 이를 초월하려는 노력이라고 말한다. 인간은 자신의 유한성을 해결하기 위해 정치를 추구하는데, 이 때 정치는 신학이나 철학과 같이 근본적인 질문에 답하지는 못하지만 유한적인 삶에서의 문제를 해결할 유일한 장이면서도 동시에 최종적 해결이 불가능하다는 한계를 끊임없이 보여주는 경고로써 인간을 인간답게 한다는 것이다.<sup>27</sup> 그런데 구성원 중 누군가가 정치를 계속해서 상실하고 있다면? 그는 파리아와 같은 “예외(exception)”의 관점에서 특정 정치 공동체 혹은 국가의 본질이 드러날 수 있다고 말하면서, 의식적 파리아의 존재는 해당 국가가 정치적인 것을 상실했음을 보여주는 상징으로써 기능한다고 해석한다.

링과 패허 이외에 아렌트의 정치 사상 전반의 흐름 속에서 의식적 파리아 개념을 다루는 대표적인 기존 연구에는 번스타인(Bernstein)과 벤하비브(Benhabib)가 있다.<sup>28</sup> 우선 번스타인의 경우 공적 영역(public

---

<sup>26</sup> Feher, 1986, p.16.

<sup>27</sup> 죽음을 초월하고자 하는 인간에게는 철학과 신학이라는 두 가지 길이 있지만 근대에 오면서 둘 다 타락했기에 남은 선택이 정치라고 말한다, Ferenc Feher, *The Pariah and the Citizen*, “Only politics as an end in itself, free public activity in “the republic” remained for modern man and woman to immortalise ...”, p. 28.

<sup>28</sup> Bernstein, Richard J. 1996. *Hannah Arendt And The Jewish Question*, The MIT Press; 1st MIT Press edition, Benhabib, Seyla. 2003. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, New., Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995. “The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, 1 February, Vol.23(1), pp.5-24.

sphere)의 회복과 공적 영역에서의 행위(action)로 대표되는 아렌트의 정치 사상의 핵심이 고대 그리스의 폴리스나 로마의 공화주의가 아니라 유대인 문제<sup>29</sup>에서 발전되어온 것이라고 주장한다.<sup>30</sup> 아렌트가 인식하고 이해한, 또 경험한 유대인 문제를 통해 그녀의 사상의 핵심에 ‘정치적인 것’이 자리잡게 되었다는 것이다.<sup>31</sup>

그는 “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”에서 제시된 네 가지 파리아 전통들 중 아렌트가 가장 지지하는 것이 정치적 해결을 강조하는 의식적 파리아라고 말한다. 아렌트가 유대인 문제에 대한 해결을 고민하면서 라자르의 방식에 가장 동의하였고, 더 나아가

---

<sup>29</sup> 유대인 문제란, 19세기까지 변화해온 유럽의 유대인들의 사회적 위치에 대한 논의이면서 동시에 반유대주의의 흐름을 일컫는다. 아렌트는 전제주의의 기원 1부 2장에서 유럽 내 반유대주의 역사에 대한 개괄적 흐름 또한 설명한다.

<sup>30</sup> Bernstein, Richard J. 1996, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp.31-32.

<sup>31</sup> 한 편, 유대인 문제와 정치적인 것에 대한 아렌트 사상 연구 중에는 이를 국제정치적 맥락에서 다루고 있는 연구도 있다. Bridget Cotter, 2005, Hannah Arendt and the "right to have rights". In: Hannah Arendt and international relations: readings across the lines. Palgrave Macmillan history of international thought . Palgrave Macmillan, New York, USA, pp. 95-111. 외에도 “아렌트”와 “인권”을 키워드로 했을 때 4만여개의 논문 및 단행본이 검색된다. 물론 모든 연구들이 아렌트의 이론을 핵심적으로 다루지는 않는다. 그 밖에도 Peg Birmingham, 2006, Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility. Studies in Continental Thought. Indiana University Press, 한국어 논문으로 박혁, 2015, 인권의 역설과 "권리를 가질 권리"의 의미 -한나 아렌트의 인권 개념에 대한 고찰. 시민사회와 NGO, 13(2), 149 이 있다.

그 밖에도 아렌트의 정치적인 것에서 국제정치적 함의를 더 적극적으로 논의하여, 아렌트의 정치적인 것과 글로벌 시민 사회라는 새로운 정치적 공간에 대한 가능성과 연결시키는 연구도 있다. John Williams, 2005, “Hannah Arendt and the International Space In-Between?” In: Lang A.F., Williams J. (eds) *Hannah Arendt and International Relations*, Palgrave Macmillan, New York 참고.

아렌트가 자신이 직접 겪었던 경험을 토대로 라자르의 문제제기를 마치 ‘자신의 목소리로 말하듯’ 전달할 수 있었다는 것이다.<sup>32</sup> 나아가 번스타인은 아렌트의 의식적 파리아 개념이 당대의 독일 유대인 문제를 토대로 발전시킨 것은 맞지만, 이후 하나의 인간 유형(a human type)으로 확장시켜서 이해하고 있음을 지적한다.<sup>33</sup> 실제로 아렌트는 1964년 귄터 가우스(Günter Gaus)와의 인터뷰에서 자신의 저작인 『라헬 파른하겐』이 유대인으로써 자신의 정체성에서 기인한 저술이 아니었고 유대인 문제에 대해 “이해하기(to understand)”위해서 글을 쓴 것이라고 설명했다.<sup>34</sup> 이러한 경향성은 『라헬 파른하겐』에서도 확인될 수 있는데, 라헬의 유대인성이 피상적으로 다루어지는 것과 달리 정치적 자유의 중요성을 깨닫고 이를 갈망하고 투쟁하는 한 인간으로써의 파리아인 라헬이 그려지고 있다는 것이다.<sup>35</sup>

또한 번스타인은 “The Jew as pariah”을 인용하면서, 파리아 개념이 『인간의 조건』에서 아렌트가 설명하는 탄생성(natality)과 연결되어 있을 가능성을 언급한다.<sup>36</sup> 그는 아렌트가 결정론적인 관점을 거부하고 파리아였던 유대인들이 어떻게 반응할 수 있었는지에 주목하고

---

<sup>32</sup> Bernstein, 1996, p.37 “...she could just as well as be speaking in her own voice “

<sup>33</sup> Bernstein, 1996, pp. 28-29. “She had little interest in, or feeling for, the religious aspects of Judaism- except insofar as they affected political questions.”, “... it becomes clear that Arendt was much more insightful about the parvenu and pariah as ideal human types than about the Jewishness of these types.

<sup>34</sup> 한나 아렌트, 2016. 『한나 아렌트의 말 : 정치적인 것에 대한 마지막 인터뷰』, 윤철희 옮김, 서울: 마음산책, pp.41-47.

<sup>35</sup> Bernstein, 1996, p.29.

<sup>36</sup> Bernstein, 1996, p.38.

있으며,<sup>37</sup> 이 때 어떻게 반응할 수 있었는가의 문제는 도덕적 책임을 묻기보다 정치적 책임을 묻는 것이다. 가장 어두운 시기에서도 인간은 정치적으로 행위 할 수 있고, 이를 통해 다시 시작할 수 있는 가능성 즉 탄생성을 가진 존재인 것이다.

벤하비브의 경우 철학적 맥락에서 아렌트의 의식적 파리아 개념을 이해하고 있으며, 개념 이해를 위해 『라헬 파른하겐』을 주요 텍스트로 설정했다.<sup>38</sup> 그는 아렌트가 『라헬 파른하겐』에서 아렌트가 사용하는 주요한 개념에서 이후 저작들에서 아렌트가 발전시킨 개념들의 실마리를 발견 할 수 있다고 주장한다. 예를 들어, 라헬에게서 발견되는 낭만주의적 내재성(romantic inwardness)<sup>39</sup> 과 반정치적 특징에 대한 우려가 이후 『전체주의의 기원』과 『인간의 조건』에서 등장하는 “세계없음(wordless)”<sup>40</sup> 개념과 이어지는 것이다.<sup>41</sup> 다시 말해, 『라헬 파른하겐』의 주인공 라헬의 삶에 대한 관찰에서 얻었던 통찰들이 결국 아렌트가 19, 20세기 반유대주의

---

<sup>37</sup> “The Jew as pariah”에서 아렌트는 라자르의 의식적 파리아가 실패할 수 밖에 없었던 이유가 파리아인 유대인들이 투쟁하고 저항하기를 거부했기 때문이라고 서술한다. Bernstein, 1996, p.38 참고.

<sup>38</sup> Seyla Benhabib, 1995. “The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, 1 February, Vol.23(1), pp.5-8.

<sup>39</sup> 낭만주의적 내재성이란, 낭만주의 시대에 개인의 삶을 마치 하나의 예술 작품으로 생각하고 타인 및 사회와의 교류 없이 내적 탐구를 통해 삶의 의미를 찾는 현상을 말한다. 후에 파리아를 설명하며 2장에서 더 자세히 다룰 것이다.

<sup>40</sup> 아렌트의 세계없음이란 개인이 자신과 자신의 삶에서 타인과 사회, 세계에 대한 인식을 배제하는 것으로, 타인과 공존하며 살아가는 것을 인간의 조건으로 이해하는 아렌트에게 이러한 배제는 세계를 없다고 말하는, 즉 부정하는 것이다. 이러한 세계없음은 정치적 영역인 공적 영역이 상실 된 것과도 관련 있다.

<sup>41</sup> Benhabib, 1995, p. 11-12.

문제들을 분석할 때 중요한 토대가 되었다고 주장한다. 비슷한 의견으로는 아멘테로스(Armenteros)와 골드스테인(Goldstein)이 있다.<sup>42</sup>

아멘테로스는 『라헬 파른하겐』이 아렌트의 초기 저작이라는 사실 하나만으로도 중요한 철학적 텍스트라고 주장한다. 이는 『라헬 파른하겐』에서 아렌트 사상과 이후 저작에서의 방향성이 일치하지 않는 지점이 있다고 하더라도, 반작용의 실마리로써 『라헬 파른하겐』이 아렌트 사상에 어떻게 영향을 미쳤는지 알 수도 있으므로 여전히 탐구해볼 만한 가치가 있다는 것이다. 아멘테로스의 주장은 그 자체로 강력한 근거를 가지고 있지는 않다.<sup>43</sup> 하지만 본래 독일어로 쓰여진 『라헬 파른하겐』이 『인간의 조건』이 처음 출판되기 1년 전 1957년에 영어로 번역되어 첫 출판되었다는 사실을 고려하면, 이는 일면 타당하다.<sup>44</sup> 골드 스테인은 한 발 더 나아가 『라헬 파른하겐』을 통해 전체주의 및 20세기 유럽의 정치 현상에 대한 아렌트의 놀라운 분석과 현대 정치에서도 유효한 아렌트 사상이

---

<sup>42</sup> Carolina Armenteros, 1998, “Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 8, pp. 81-118, Donald Goldstein, “Hannah Arendt's Shared Destiny with Rahel Varnhagen,” *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6, no. 1 (2009): 1-8.

<sup>43</sup> 아멘테로스는 “echoes of *Rahel Varnhagen*”이라는 표현을 사용했다. Armenteros, 1988, p.81.

<sup>44</sup> 원문인 독일어 책은 영문본이 출간된 1년 후 1958년 출간되었다. 독일어 책의 부제는 “Lebensgeschichte einer deutschen Juedin aus der Romantik”으로 벤 하비브는 “the life history of a German Jewess from the Romantic period”로 번역했다. Benhabib, 1995, p.3 참고. 책의 출판 과정에 대한 기록은 Arendt, 1997, p. 5, pp. 54-55 참고. Liliane Weissberg가 쓴 서문 참고.

어떻게 가능했는지 그 토대를 이해할 수 있다고 주장한다.<sup>45</sup>

이러한 기존 연구들은 아렌트 사상의 핵심적 개념들과 연계하여 의식적 파리아 개념의 중요성을 강조한다. 하지만, 아렌트가 『인간의 조건』을 출판했을 시기의 개념들을 기준으로 의식적 파리아 개념을 탐구하는 것은 해당 개념의 초기 구상으로 연결 지을 수 있는 것들을 중심으로 관련 텍스트를 해석할 위험성을 가지고 있다. 대표적인 예시가 『라헬 파른하겐』의 마지막 두 장에 집중하여 의식적 파리아 개념을 정의하는 것이다.<sup>46</sup> 비록 아렌트가 해당 장들에서 직접적인 논의를 주도하고 있지만, 책 전체를 관통하는 아렌트의 문제의식과 주제가 있으며 이는 그 외의 장에서도 비중 있게 논의되고 있다.

이에 본 연구에서는 에서 정리된 아렌트의 사상을 이론 틀로써 활용하되, 아렌트의 파리아 비유가 처음 사용되는 『라헬 파른하겐』을 상세하게 분석하여 그 연관성을 탐구하였다. 또한 이를 토대로 기존의 의식적 파리아에 대한 정의가 놓치고 있었던, 라헬의 의식적 파리아로 변모해가는 과정에 주목하였다. 이 과정에서 라헬은 지속적으로 세계와 자기 자신을 이해하고자 애썼다.

물론 『라헬 파른하겐』에서 아렌트의 의식적 파리아 개념이 형성되었다는 주장에는 이견이 있다. 번스타인의 경우 아렌트가 『라헬 파른하겐』에서는 아직 의식적 파리아 개념에 대한 사고를

---

<sup>45</sup> Donald Goldstein, "Hannah Arendt's Shared Destiny with Rahel Varnhagen," *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6, no. 1 (2009): 1-8.

<sup>46</sup> 『라헬 파른하겐』의 12, 13장의 경우 파리아 파브뉴의 비유와 유대인의 파리아적 정체성에 대한 직접적인 언급이 등장한다.

발전시키지 않았다고 주장한다.<sup>47</sup> 하지만 본 연구는 앞서 링과 페허가 아렌트의 파리아 개념에는 이미 의식적 파리아 개념과 동일한 의미를 내포하고 있다고 해석하는 것과 입장을 같이 한다. 실제로 『라헬 파른하겐』의 마지막 두 장에서 정의되는 파리아는 의식적 파리아와 같이 자신의 파리아적 정체성을 주체적으로 인정하고 정치적 해결의 필요성에 대해 자각하고 있다.

### 3. 연구의 내용

논의는 크게 세 부분으로 구성된다. 첫번째로 II장에서 아렌트의 정치적 영역의 핵심이 ‘함께함’이라는 것과 행위가 불확실성을 내포하고 있다는 것을 『인간의 조건』을 토대로 주장한다. 이는 이후 III장과 IV장을 통해 의식적 파리아 개념을 재정의하는 과정에서 분석을 보완하는 이론적 배경으로써 기능한다. II장 1절에서는 아렌트의 정치 세계에 대한 이해의 핵심에는 타자와의 함께하고자 하는 지향점이 있음을 주장한다. 이어서 2절에서도 『인간의 조건』에서 제시되는 ‘행위’가 무엇인지를 자기현시적 특성, 예측불가능성, 불가역성을 중심으로 분석한다. 이러한 특성들은 행위자가 자신의 행위 전체를 제어할 수 없는 근본적 한계와

---

<sup>47</sup> 번스타인, 2009, 1장, p.62. 번스타인은 아렌트가 생각하는 의식적 파리아의 정치적 의미가 『라헬 파른하겐』을 구성하던 1920년대에서 30년대가 아니라, 뉴욕에서 “We refugees” 출간했을 당시인 1943년에 더 심화되었다고 분석한다.



불확실성을 드러낸다.

III장에서는 아렌트의 초기 저작인 『라헬 파른하겐』을 분석한다. 『라헬 파른하겐』은 실존했던 인물의 삶을 그린 전기적 작품이지만, 아렌트는 과감하게도 주인공의 내적 묘사를 수행하면서 ‘마치 라헬이 말하듯이’ 묘사하여 라헬에 대한 논의가 아니라 라헬의 본질을 담아냈음을 주장한다. 기존 연구에서 『라헬 파른하겐』에서의 라헬을 정치적인 것이 부재한 삶으로 해석한 것에서 더 나아가, 라헬의 삶 전반에서 세계를 이해하고 그와 연결되기 위한 시도들이 존재했고 이를 바탕으로 라헬의 본질이 재해석되어야 한다고 주장한다.

또한 III장 본론을 통해 사회 구성원들과의 관계에서 라헬이 유대인이라는 자신의 정체성을 어떻게 인식하고, 세계를 어떻게 받아들였는지에 따라 아렌트가 재구성한 라헬의 삶을 다시 네 시기로 나누었다. 이 때 세계란 사회 구성원 혹은 타인이면서 동시에 추상적이지만 분명 존재하는 질서이기도 하다. 세계와 자신의 관계를 어떻게 받아들이느냐에 따른 네 시기 구분은 여러 변화를 겪는다. 라헬은 자신만의 세계를 성공적으로 구축하거나 외국에서 생활함으로써 자신의 유대인성이 잊혀질 수 있는 기회를 얻기도 하고, 반대로 반유대주의적 흐름이나 프랑스와의 전쟁 등의 외부 요인으로 인해 더욱 고립되거나 소외되기도 한다. 라헬은 또한 자신의 유대인성을 완벽하게 지울 수 있을 것 같은 귀족 사회로의 동화 기회를 마주하기도 하는데, 종국에는 이에 저항하기로 결정한다. III장에서는 라헬 삶의 다양한 변화 속에서도, 라헬이 세계와 자신의 유대인 정체성과의 관계에 대해 고민하고 또 이를 해결하기 위한 시도를 멈추지 않았다는 것에 주목한다.

III장을 맺으면서 라헬의 삶을 통해 드러난 대안을 요약해 주는 것이 “의식적 파리아”이며, 이는 다양한 외부적 요소로 인해 정치 영역에 참여하기 어렵고 정치적인 해결이 이루어지기 어려운 상황 속에서도 정치적이고자 하는 의지적이면서 동시에 내적 긴장감을 소화해가는 존재이다. 이어 IV장에서는 “The Jew as Pariah”라는 논문을 통해 의식적 파리아를 포함한 네 가지의 유대인들의 파리아적 전통에 대해 정리하고, 아렌트의 의식적 파리아란 네 개의 전통 모두의 특성을 일부분 포괄하고 있음을 보인다.

마지막 V장 결론에서는 본 연구가 가지는 함의점에 대해 논한다. 먼저, 아렌트가 해석한 라헬은 인생의 마지막 단계에서의 정치적인 것의 결여를 자각한 인물이 아니라 젊은 시절부터 자신이 결여한 ‘그 무엇’을 찾고자 끊임 없이 애썼던 사람이라는 것이다. 다시 말해 라헬은, 타인과의 함께하고자 하는 갈망 혹은 필요를 느끼고 이를 끊임없이 추구하는 존재이다. 비록 라헬이 마지막 순간에 이르러서야 자신이 추구하는 것이 ‘함께함’임을 인지했다고 하더라도, 그를 고민하는 과정에서의 모든 말과 행동이 있어야만 의식적 파리아가 될 수 있었음을 보임으로써 함께함에 대한 추구가 의식적 파리아의 핵심임을 주장한다.

이러한 해석은 현대 국제 사회에서 정치적인 것을 상실하거나, 그 중요성에 대해 공감하기 어려워 정치적 삶을 배제하는 이들에게 새로운 지평을 열어가는데 기여할 수 있기를 기대한다. 정치적 삶의 핵심이 공동체의 타 구성원들과 공존할 수 있는가에 초점을 맞추어 동의하기 어려운 지점에서 한 발도 나아가지 못하는 것이 아니라, ‘함께하기를 추구하는가’라는 근본적인 질문을 고민할 수 있도록 하여

독려하는 것이다. 이는 또한 물리적으로 정치적 공동체를 형성하기 어려운 다양한 한계 상황 속에 놓인 이들에게 구체적인 실천적 제언을 하지는 못하나, 타 구성원들과 함께하기 위해 끊임없이 애쓰고 실패하는 과정이 모두 정치적인 것임을 주장한다.

## II. 아렌트의 정치 세계와 행위 개념

### 1. ‘함께함’을 위한 공적 영역과 정치 세계

『인간의 조건』에서 아렌트는 고대 그리스에서 폴리스는 정치가 이루어지는 공적 영역으로, 가정으로 대표되는 사적 영역과 명확하게 구분이 되었음에 주목한다. 앞서 언급했듯이 아렌트가 고대 그리스의 개념을 가져오는 것은 그것을 바람직한 이상향으로써 상정했기 때문이 아니라, 사회, 사회적인 것처럼 손에 잘 잡히지 않는 추상적인 개념이 없는 상황이 필요하기 때문이다. 고대 그리스에서는 생물학적 필요를 위해 모여 사는 것이 가정(household)이며, 가정은 사적 영역을 대표한다. 여기서 생물학적 필요란 생존을 위한 경제활동과 번식을 말하며, 그 밖에도 개인의 생존과 유지를 위해 필요한 것들을 포함한다. 가정은 지도자를 중심으로 작동하는데 이는 지도자의 권위에 복종해야 효율적 유지가 가능하고, 구성원인 여성과 남성의 역할도 분명 상황들을 반영한다.

아렌트에게 가정은 인간의 필요와 그를 위한 활동들로 인해 생겨난 자연스러운 공동체이다. 서구 정치의 기원으로 연구되는 고대 그리스에서 자연스러운 집단적 삶을 나타내는 삶의 모습이 가정이었다면, 정치적 삶은 정반대였다. 아니 더 정확히는 가정이 자연스럽게 발생할 수 있는 삶의 모습이라면 정치적 조직을 구성하는 인간의 능력은 그 반대, ‘부자연스럽게’ 형성되었다.<sup>48</sup> 가정이 사적

---

<sup>48</sup> 아렌트가 부자연스럽다는 표현을 사용한 것은 아니다. Arendt, 1998, p.24,

영역의 핵심적 본질을 나타낸 모습이었다면, 고대 그리스의 폴리스는 공적 영역의 핵심이 정치적인 공간, 영역임을 나타낸다. 공적 영역은 인간이 생존을 위해서만 타인과 함께 사는 것이 아니라, 필요를 넘어서는 목적을 추구할 수 있고 또 그를 추구하는 것이 특별한 의미를 가질 수 있음을 보여준다.

가정과 폴리스의 관계는 사적 영역인 가정에서 공적 영역인 폴리스를 뒷받침 해주면서도, 둘의 경계는 확실하여 비교의 대상이 될 수는 없었다. 아렌트는 둘의 관계를 공적 영역에만 존재하는 평등과 자유의 개념으로 설명하는데, 이 때 정치적 평등은 우리가 알고 있는 평등의 개념과 공통점이 적다. 평등한 사람들만 상대하고 그들 안에서만 사는 의미의 평등은, 공적 영역이라는 분리된 영역에서만 가능할 뿐 아니라 공적 영역이란 인구의 대다수를 차지하는 불평등한 이들의 존재를 가정하는 사적 영역이 없으면 존재할 수 없다.<sup>49</sup> 이 때 ‘사적 영역은 오직 공적 영역을 지원해주는 기반으로써 존재하는 것인가?’ 라는 질문이 생길 수 있는데, 이에 대해 아렌트는 두 영역의 우위를 설명하기 보다 다른 특성을 설명하는 것이고 사실상 사적인 삶의 선행 없이는 공적 영역이 불가능함을 말한다.

또 다른 예로 아렌트는 자유를 설명하며 그리스 철학자들이 자유는 정치 영역에만 주어진 것이고 사적 영역에서 자유를 추구하게 될 경우, 구속되어 있는 필요에서 해방되기 위해 힘과 폭력이 필요해진다고 여겼음을 언급한다. 하지만 이와 달리 공적 영역에서는 자유를

---

"... which everything merely necessary or useful is strictly excluded."

<sup>49</sup> Arendt, 1998, pp.30-31, "... the mastering of the necessities of life in the household was the condition for freedom of the polis."

쟁취하기 위해 힘과 폭력이 필요하지 않다. 왜냐하면 공적 영역에서 개인은 이미 자유롭기에 말로써 문제 해결이 가능한 것이다. 여기서 자유롭다는 것의 의미는 삶의 필요나 다른 사람의 명령에 종속되지 않는다는 것이면서, 자기 자신에게 명령하지 않는 것 두 가지 측면이 있다. 다시 말하면 지배 받지도 않는 것이면서 동시에 지배 하지도 않는 것이다. 때문에 가정에서는 지도자인 가장 조차 지배해야하기 때문에 자유롭지 못하다. 그가 유일하게 자유로울 수 있는 길은 가정을 떠나 공적 영역으로 들어가 지배하지도 또 지배받지도 않을 때이다.

아렌트는 공적 영역에만 존재하는 자유와 평등의 개념을 반영하는 흥미로운 이미지 혹은 상상을 『인간의 조건』 2장에서 제시하는데, 공적 영역이 마치 탁자를 두고 사람들이 둘러앉은 것과 같다고 표현했다. 이 때 탁자는 사람들이 공통으로 가지고 있는 세계이며 이 세계는 사람들을 관련시키면서 동시에 분리하는 역할을 한다. 인간 공동 세계로써 공적 영역 또한 탁자와 마찬가지로 둘러 앉을 공간을 제시하여 사람들을 모으고, 또 서로로부터 너무 멀리 떨어지는 것을 막았다. 그런데 갑자기 탁자가 사라졌다.<sup>50</sup> 탁자를 중심으로 둘러 앉아 서로 바라보고 있던 사람들은 그들을 이어주던 유형의 것이 없어져 더 이상 적절한 안정감과 함께 분리되어 있지 못하게 되었다. 아렌트는

---

<sup>50</sup> Arendt, 1998, p.53, "... where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting opposite each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible."

이 비유를 통해 공적 영역이 사람들을 적절히 연결시키면서 동시에 분리시키는 역할을 했고 또 해야함을 주장한다. 탁자가 사라진 상황은 공적 영역이 사라지면서 사회적인 것이 정치적인 것을 흡수한 현상을 나타낸다. 이 상황에서 개인들은 적절히 분리되지 못하고 개인적 거리감 없이 ‘하나’의 사회가 된다. 이를 통해 아렌트는 대중 사회의 문제점을 말하면서 공적 영역을 이루기에 숫자가 너무 많아진 것이 문제가 아니라, 서로를 관련 짓고 분리할 수 있는 정치적인 것 자체를 잃었다는 점을 지적한다.

아렌트의 탁자의 비유를 통해 공적 영역에는 두 가지 특성을 설명할 수 있다. 첫번째는 탁자가 있는 공간으로 나아온 나와 타인의 존재이고, 두 번째는 사람이 바뀌어도 여전히 그 자리에 있는 탁자를 중심으로 구성되는 공간의 영속성이다 첫째로 타인의 존재는 내가 느끼는 것들이 그에게도 보고 들린다는 사실을 통해 ‘현실’ 혹은 세계를 구성하게 되는 중요한 요소이다. 아렌트는 나타나는 것(appearance), 즉 보이고 들리는 현상이 현실을 구성할 때 나타나는 것들에는 눈에 보이는 것들 뿐 아니라 눈에 보이지 않는 열정이나 생각, 감각들도 있을 수 있음을 설명한다. 후자의 경우에는 스토리텔링이나 예술 뿐 아니라 일상에서의 대화를 통해 사적이고 개인적인 것을 벗어나 공적인 모습을 가질 수 있다. 대화를 통해 사적이거나 친밀한 관계에서만 경험할 수 있는 것을 공동의 영역으로 가져와 이전에는 경험하지 못했던 한 종류의 현실로써 경험하는 것이다.<sup>51</sup> 즉, 나와 타인이 서로에게 대화를 통해 나타내는 것들을

---

<sup>51</sup> Arendt, 1998, p.50, “Each time we talk about things that can be experienced only in privacy or intimacy, we bring them out into a sphere

기반으로 다양한 종류의 현실이 구성된다.

공적 영역의 두번째 특성은 앞서 나온 비유에서 탁자로 표현된 영속성이다. 아렌트는 지구에서의 인간의 삶은 몇가지 중요한 조건들을 가지고 있는데, 그 중 하나가 태어났으면 인간은 반드시 죽는다는 것(mortality)이다. 죽음이라는 결정적 한계를 가진 인간의 놀라운 점은, 이 한계를 극복하고자 불멸(immortality)을 추구하는 것이다. 그 방식 중 하나로 유한한 자신의 존재를 넘어 하나의 종으로서 지속되어가는 인류에서 그 의미를 찾는다. 아렌트는 인간이 자신의 한계를 뛰어넘어 인류로서 유지되고자 할 때의 불멸에 대한 추구하고 공통감을 가질 수 있는 존재로, 그러면서도 단 한 명의 개인이나 그 행위가 같아질 수 없다는 의미에서의 개별성을 가지는 존재로 이해한다. 인간이 스스로를 인류의 일부로 인식하는 것은 앞서 설명한 개개인이 개별로서 구분됨을 전제하지 않으면, 사회적인 것을 논의하면서 마치 사회를 큰 가족과 같이 바라보는 관점의 연장선으로 보일 수 있다. 하지만 인류라는 것이 단순히 같은 인간의 숫자적 많음이 아닐 뿐 아니라, 아렌트가 설명하는 인류로서의 인간의 인식은 공적 영역에서 비로소 구성된다.

공통된 세계의 존재 없이 오직 주관적이고 개인적인 관념 속에만 머무른다면, 나의 소멸과 죽음은 곧 이 세상의 죽음과 같다. 하지만 공적 영역을 통해 세계를 인식한다면, 그 세계는 현존하는 것들, 유한한 인간의 수명을 뛰어넘는다. 중요한 것은 공적 영역에서 세계를 인식하는 과정이 서로에게 중첩되는 세계의 발견보다 서로의 세계를

---

where they will assume a kind of reality which, their intensity notwithstanding, they never could have had before.”



공유함으로써 자신의 세계를 확장하는 방식으로 이루어지는 것이다. 공적 영역에 참여하는 사람들은 각기 다른 세계를 가지고 테이블 앞에 나아올 뿐 아니라 다른 위치에서 서로를 보고 얘기를 듣는다. 아렌트는 그 어떤 만족스러운 가정, 혹은 사적 영역에서도 현재 자신의 관점이나 측면의 연장이나 추가이고 여러 관찰자들이 구성하는 현실로 바뀔 수는 없다고 말한다. 그러나 공적 영역에서는 자신의 정체성이 바뀌지 않으면서도 다양한 측면에서 세상을 바라볼 수 있고, 테이블을 둘러 싸고 모여 대화를 나누는 사람들은 자신들이 완전한 다양성 가운데 동일함을 보고 있다는 것 알 수 있다.

공적 영역에 대한 분석을 통해 알 수 있는 것은 타인의 계속적인 현존을 인식할 수 있는 공간과, 이 공간에서 이루어지는 교류를 통해 서로가 다른 세계를 가진 존재이면서 동시에 공통된 세계를 만들어 갈 수 있는 존재임을 이해하게 된다는 것이다. 이러한 공적 영역의 특성은 “함께함(human togetherness 혹은 togetherness)”<sup>52</sup> 으로 요약될 수 있다. 아렌트는 인간이 함께한다는 것은 누군가를 위해서(for) 혹은 누군가에 대항해서(against) 존재하는 것과 대조되는 존재 방식이라고 말했다. 테이블로 묘사된 공적 영역 또한 누구를 위하거나 대항해서가 아니라, 함께 옆에 앉아있는 것이 중요하다. 또 이러한 공존이 사실 행위이며 이는 대화를 토대로 이루어진다.

---

<sup>52</sup> Arendt, 1998, p.180.

## 2. 『인간의 조건』에서의 행위 개념

### 1) 행위 개념과 자기현시적 특성

아렌트가 정의하는 행위 개념은 앞서 고대 그리스의 공적 영역과 정치 세계에 대한 논의를 통해 상당 부분 언급되었다. 이에 이번 장에서는 아렌트가 『인간의 조건』에서 설명하는 행위가 무엇인지를 다룬다.

『인간의 조건』 1장에서 인간의 조건을 드러내는 근본적인 활동으로 제시되는 노동(Labor), 작업(Works), 행위(Action) 세 가지 각각은, 생명, 세계, 다원성을 나타낸다. 이 중에서도 행위가 드러내는 다원성이란 평등하고 동등한 인간이 복수로 존재한다는 의미로 사실 행위 뿐 아니라 노동과 작업을 통해서도 발견할 수 있는 조건이기도 하다. 하지만 노동과 작업이, 타인의 존재 없이 행해질 수 있는 것과 달리 행위의 경우는, 타인의 존재 즉 다원성이 없으면 행위라고 정의하기 어렵다.<sup>53</sup>

아렌트는 행위란 물질적인 것들이 아닌 오로지 인간 사이의 것들로 이루어진 것이라고 말하는데, 인간 사이의 것들이란 무엇인가?

『인간의 조건』 5장에서 아렌트는 행위가 인간의 다른 행동과는 구분되는 것은 언어, 즉 말을 필요로 하기 때문이라고 설명한다. 행위가 아닌, 노동이나 작업에 해당하는 다른 행동 또한 말과 함께 이루어질 수는 있지만, 말이 필수적이고 핵심적 위치를 차지하는 것은

---

<sup>53</sup> Arendt, 1998, p.7.

행위가 유일하다.<sup>54</sup> 다른 활동의 경우 말이 하나의 하위 수단으로써 정보 전달 등을 위해 사용되어진다. 행위 자체가 타인의 존재로 인해 구성되고, 타인과 이루어가는 인간 사이의 것인 대화가 곧 행위이기에 타인과 소통할 수 없다면 이는 더 이상 행위일 수 없는 것이다.

그렇다면 행위를 통해 소통하는 내용은 어떠한 것인가? 아렌트는 서로에게 말하고 행동하는 것의 내용을 두 가지로 나누는 데, 첫번째는 행위의 주체이고 두 번째는 세상의 객관적인 현실에 대한 것이다. 우선 행위의 주체라는 것은 대화와 행동을 하는 행위자를 말하는 것이다. 다시 말해 행위는 곧 행위에 참여하는 사람 그 자체에 대해 이야기를 나누는 것이라고 이해할 수 있다. 두 번째로, 행위를 통해 인간들은 세상의 객관적인 현실에 대한 것에 대해 이야기한다. 그런데 세상의 객관적인 현실이라는 것 또한 결국 객체와 주체, 타인과 나라는 인간들의 관계가 부재하다면 존재 할 수 없는 것이다. 그러므로 이 또한 인간들이거나 그들이 이루는 활동이 될 것이다. 아렌트는 이러한 행위의 내용을 “인간 관계들의 망(the web of human relationship)”이라고 표현한다.<sup>55</sup> 요약하면, 행위를 구성하는 말과 행동은 말하고 행동하는 주체를 드러내면서 동시에 현실을 구성하는데 이 때 현실이란 곧 인간 관계를 뜻한다.

아렌트의 행위 개념에서 흥미로운 것은, 행위를 통해 인간의 본질(human essence)가 드러난다고 설명하는 것이다. 이 때 본질이라는 것은 사상사적 전통에서 본성이라고 부르는 것과 다르다.

---

<sup>54</sup> Arendt, 1998, p.179.

<sup>55</sup> Arendt, 1998, p.182.

아렌트는 자신이 말하는 인간의 본질이란 변하지 않는 일관된 것이 아니며, 그렇다고 개개인의 자질과 약점의 총 합도 아니라고 말한다.<sup>56</sup> 아렌트가 말하는 인간 본질은 행위자의 삶이 끝난 이후에야 실체가 생기는 것으로, 살아서 행위를 지속하고 있을 때는 파악할 수 없는 것이다.<sup>57</sup> 사실 아렌트는 ‘본질’이라는 단어보다 ‘누구인지’를 알 수 있다는 표현을 자주 사용하는데, 이 때 ‘누구인지(who)’는 앞서 특징, 약점들이 말해주는 ‘무엇인지(what)’와 구분된다.

행위의 주체인 행위자는 자신을 표현하는 과정에서 타인과 그 의도나 의지가 부딪히게 되는데, 이로 인해 행위자가 행동을 통해 본래 의도했던 목적을 달성하지 못할 수도 있다. 하지만 이 과정 자체는 자연스럽게 이야기를 구성하게 된다. 아렌트는 이를 역사에 비유하면서, 역사 속 행위자는 역사를 전체로 볼 수 없고 자신의 의도가 좌절되기도 하지만 이러한 것까지 포괄하여 전체로 쓰여지는 것이 역사라고 말한다.<sup>58</sup> 실제 삶을 이야기라고 생각했을 때, 이야기가 진행되는 도중에는 저자가 들어올 수 없기 때문에 저자에 의해 쓰여지는 이야기는 그 주인공인 행위자의 행동이 끝난 이후에야 가능하다. 행위는 행위자 자신이 누구인가를 드러내지만(disclosure of who) 그 내용을 행위자는 알 수 없다. 다만 그를 이해하는 다른 사람들이 행위자가 죽고 난 이후에야 그의 삶이 전체적으로 이해 될 때 그 의미를 진정으로 알 수 있다. 그렇지 않으면 행위자가 무엇을

---

<sup>56</sup> Arendt, 1998, p.193.

<sup>57</sup> 정의하기 어려운 인간 본성이나 개개인의 자질 혹은 약점의 합이 아니라, 삶이 끝났을 때 “현존하게 되는(come into being)” 것이라고 말한다 Arendt, 1998, p. 193.

<sup>58</sup> Arendt, 1998, pp. 184-185.

했는지(what)만 알 수 있을 뿐이다. 설사 행위자의 이야기가 무엇을 했는지, 일에 대한 것이 아니라 그의 사상체계라고 할 지라도 마찬가지로 그가 누구인가가 드러나지 못한다.<sup>59</sup>

이를 더 자세히 설명하기 위해 아렌트는 그리스어의 *Eudaimonia*<sup>60</sup>를 설명한다. *Eudaimonia*는 축복받았다는 어감을 가지고 있지만 종교적인 특성을 가지지는 않고, 문자적으로 풀면 “well-being of the *daimon*” 이란 뜻이다. 지나가는 기분이나 분위기인 행복이나, 삶의 특정 시기에만 존재하는 행운과 달리 *Eudaimonia*는 삶 그 자체로 변하지 않는다. 아렌트는 아리스토텔레스의 형이상학을 인용하여, *Eudaimonia*를 “바꿀 수 없는 인간의 정체성(this unchangeable identity of the person)”이라고 정의한다.<sup>61</sup> 바꿀 수 없는 정체성이란 무엇인가? 바로 위에서 설명한 인간의 본질이다. 바꿀 수 없는 인간의 본질, 정체성은 사실 완성되기까지는 변하고 달라질 수 있다. 시간이 가면서 행위에 따라 이전과 다르게 구성되고 드러나기 때문이다. 아렌트가 바꿀 수 없다고 말한 것은 오히려 삶이 끝난 후라고 이해하는 것이 적절하다.

하지만 혼동하지 말아야 할 지점은 행위자가 자신의 본질을 규정할 수는 없다는 점이다. 행위자는 행위를 통해 분명 자신의 본질을 구성해 갈 수는 있지만, 사후 타인에 의해 밝혀질 그의 본질은 그의 동기나 의도와는 상이한 것일 수 있다. 행위자의 본질은 “드러내는

---

<sup>59</sup> Arendt, 1998, p.. 186.

<sup>60</sup> 한국어로 “행복”이라고 번역하기도 하지만, 상태나 취향이 아니라 활동에 가까운 뜻이므로 오해의 여지를 줄이기 위해 원문 그대로 적었다.

<sup>61</sup> Arendt, 1998, pp.192-193.

것”이 아니라 “드러나는 것”이다. 행위자의 본질이 그 의도나 동기와 상관없이 규정된다는 것은 두 가지 의미를 내포한다. 하나는 행위자가 자신을 드러내는 행위에 있어 위험을 감수할 용기를 필요로 한다는 것과, 다른 하나는 정치 세계에 참여하는 구성원들이 자신 뿐 아니라 타인의 의도나 동기에 대해서도 확인하지 못하고 한 박자 생각해 볼 수 있는 여지가 생길 수도 있다는 것이다. 본질이란 결국 시간이 지나면 들어날 것이기 때문이다. 인간 본질과 행위의 이러한 관계는 사실 행위 자체가 가지고 있는 두 가지 특성 예측불가능성과 불가역성을 반영한 것으로 볼 수 있다.

## 2) 행위의 예측불가능성과 불가역성

아렌트는 행위의 다른 특징으로 예측불가능성(unpredictability)과 불가역성(Irreversibility)을 설명한다. 먼저 예측불가능성이란, 특정 행동에 대한 결과를 논리적으로 예측할 수 있는지, 없는지가 아니라 행위의 의미는 행위가 끝난 이후에만 온전히 알 수 있다는 것이다. 이는 앞서 행위가 인간의 본질을 드러내는 현상에서도 확인할 수 있었던 행위의 특성이다. 아렌트는 행위의 예측불가능성을 설명하기 위해 이를 직물에 비유하는데, 직물을 짤 때에는 실체는 비록 작업이 완성된 이후에야 생겨나는 것이지만 이미 일을 시작할 때에 머릿속에는 이미지를 가지고 시작한다.<sup>62</sup> 하지만 행위의 경우, 행위자 스스로 진실되게 말하는 동기, 목적, 의도조차 행위의 진실성과 다를

---

<sup>62</sup> Arendt, 1998, p.192.

수 있다. 이야기가 끝나야만 행위에 대해 진정으로 알 수 있기 때문이다.

행위가 가지는 또 다른 특성, 불가역성이란 한 번 일어난 행위를 일어나지 않은 것처럼 되돌릴 수 없다는 뜻이다. 삶에서 어떤 일을 되돌릴 수 있을까? 과거로 돌아갈 수 있는 방법이 있지 않는 한 가능하지 않을 듯 하지만, 노동이나 작업의 경우 시작했던 곳으로 돌아가 회복을 꾀할 수 있다. 그러나 행위의 경우 되돌릴 수 없는 결정적 이유는, 그 행위가 이미 다른 사람들의 관계와 대화를 통해 또 다른 행위를 낳으며 멀리 퍼지기 때문이다. 이렇게 퍼져가는 과정의 행위는 분명 예측불가능하기도 하고 또 돌이킬 수도 없다. 행위의 이러한 통제불가능한 특징들은 행위의 무엇을 말해주는가?

이러한 두 특성은 행위자 개인에게 맞추어 지기 쉬운 초점을 다시 정치 공동체로 옮겨온다. 예측할 수 없는 행위이지만 그 안에 분명 드러나고 있다는 행위자의 본질을 위해서는 모두 서로를 기억해줄 수 있는 정치 공동체를 필요로 한다. 나를 사적으로 아는 사람이 나의 삶을 기억하는 것과 정치 공동체를 통해 공적으로 기억된다는 것은 큰 차이가 있다. 전자의 경우 내가 아는 삶들 또한 잊혀질 때쯤 같이 그 의미가 사라지지만, 후자는 어쩌면 인류와 함께 역사로서 영원히 기억될 수도 있다. 아렌트는 고대 그리스의 *폴리스* 또한 “영원한 명성”이라는 개인적 가치가 공동체를 더욱 유지시키는 좋은 동력이 되었다고 말한다. 과거 소수의 사람만이 온 삶을 걸어서 영웅이 되어야만 기억될 수 있었다면, 정치 세계에서 개인들은 행위하는 한, 그것이 좋은 것이든 그렇지 않든지 여부와 상관없이 행위를 영원히

기억하여 현재와 미래 세대에게 영감을 준다.<sup>63</sup>

### III. 「라헬 파른하겐」 다시 읽기

#### 1. 아렌트의 「라헬 파른하겐」 독해: 마치 라헬이 말하듯이

라헬 파른하겐(Rahel Varnhagen)<sup>64</sup>은 1771년 베를린에서 태어난 유대계 독일 여성으로, 아렌트는 1929년 라헬에 대한 전기를 쓰기 시작하여 1933년 완성했다. 『라헬 파른하겐』은 총 13장으로 구성되어있는데 마지막 두 장의 경우 아렌트가 프랑스로 망명을 가있던 1938년 완성되었다. 전기를 쓰기 시작한 1929년은 아렌트가 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)와 생 어거스틴(St. Augustine)에 대한 박사논문을 끝내지 얼마 지나지 않은 시기로, 독일 대학에서 가르치기 위해 박사 후 과정의 논문의 형태로 쓴 것이다.<sup>65</sup> 라헬 파른하겐은 당시 독일에서 유행했던 살롱을 운영한 세 명의 유명한 유대인 여성 중 한 명이자, 낭만주의 시대의 베를린에서 유행한 괴테 컬트(Goethe Cult)<sup>66</sup>의 창시자로 알려져 있다. 17세기부터 18세기까지 베를린은

---

<sup>63</sup> Arendt, 1998, p.197.

<sup>64</sup> 결혼하기 이전의 성은 라헬 레빈(Rahel Levin)이다.

<sup>65</sup> Seyla Benhabib, 2003, *The Reluctant Modernism of Arendt*, p.5의 각주 8번 참고

<sup>66</sup> 괴테 컬트란 괴테의 철학, 문학 작품 등에 공감하면서 그에 대해 토론하고



살롱 문화가 풍성했던 프랑스의 영향을 받아 살롱 문화가 퍼져 있었고, 이중 독특하게도 유대인 여성들이 열었던 살롱들이 인기가 있었다. 이용일은 그 배경에 대해 살롱을 열었던 유대인 여성들은 부유하여 고급 예술품들을 소유하고 있을 뿐 아니라, 여러 나라에 걸쳐있는 자신의 인맥을 기반으로 이방인으로써 모든 신분의 이방인들이 만날 수 있도록 자신의 집을 공개하였기 때문이라고 분석한다.<sup>67</sup>

라헬은 1790년 아버지의 사망 이후, 어머니와 이사한 곳에서 화려하지 않은 다락방 살롱을 시작했다. 라헬의 살롱은 유명했는데, 이는 “그녀의 독창성과 지적 섬세함, 자유로운 정신 때문”이었다<sup>68</sup>. 하지만 아렌트가 쓴 라헬 전기에는 이러한 라헬에 대한 역사적, 문화적 배경들이 서문에서만 간략히 소개된 뒤, 본문에서는 거의 다루이지 않는다.<sup>69</sup> 이는 라헬의 전기에 대한 아렌트의 독특한 접근법과 관련이 있다. 아렌트는 『라헬 파른하겐』의 서문에서 외부에서 관찰하는 사람이 정한 심리적 기준이나 범주에 따라 라헬의 성격 및 특성에 대해 서술하는 것은 라헬이 아니라 라헬에 관한 글이라고 말한다. 라헬에 “관한(about)” 글이라는 것은 그녀가 이론 성과나 영향력에 주목하거나 혹은 라헬이 처했던 시대적, 개인적

---

해석하는 문화를 말한다. 이는 특히 유대인 살롱을 중심으로 퍼져갔는데, 당시 독일 유대인들과 괴테의 영향력에 대해서는 Klaus L. Berghahn and Jost Hermand, 2001, *Goethe in German-Jewish Culture (Studies in German Literature Linguistics and Culture)* 참고. 유대인 살롱과 괴테의 관계에 대한 간략한 설명은 같은 책 Preface pp. x -xii 참고.

<sup>67</sup> 이용일, 2012, “일반논문 : 동화와 해방 사이의 독일-유대인 디아스포라 - 라헬 파른하겐과 베를린 살롱 - ” 『서양사론』115, pp.196-197 참고.

<sup>68</sup> 이용일, 2012, p. 199

<sup>69</sup> Arendt, 2000, pp. xv-xvi, 아렌트는 낭만주의에서 라헬의 위치나, 역사에서 라헬의 살롱의 중요성, 그녀의 세계관 등에 대해서 쓰지 않는다고 말한다.

상황을 토대로 그녀의 내면을 심리학적 분석을 의미한다. 이와 달리 아렌트가 선택한 방법은 본인이 주관적인 판단이 개입될 위험에도 불구하고 ‘마치 라헬 자신이 말했을 것(“...might have told it.”)’처럼 서술하는 것이다.<sup>70</sup> 아렌트는 라헬이 누구인가 알기 위해서는 라헬이 평생 동안 고민했던 문제를 이해하지 않고는 불가능 하다고 말한다. 왜 아렌트는 서문에서부터 라헬의 남편이자 라헬 저술의 주 관리자인 아우구스트 파른하겐(Karl August Varnhagen, 1785-1858)에 대한 불신을 표현하고, 내적인 접근을 통해 라헬을 그리고자 했을까?

아렌트는 라헬이 수많은 문구와 이미지를 통해 자신이 인지한 “유대인성”을 표현하고자 했음을 책의 가장 처음과 마지막에서 주장했다.<sup>71</sup> 라헬은 이를 두고 “운명”이라고 표현하기도 했는데 이는 모든 것이 정해져 있다는 의미보다 마치 운명을 벗어나려고 애써도 결국은 다시 돌아가게 된다는 의미가 더 강한 것으로 보인다. 1장을 시작하면서 인용한 라헬이 죽기 직전 “내 평생 가장 큰 수치로 여긴 것, 내 인생의 비참과 불운이었던 유대인 여성으로 태어났다는 사실을 내가 의식하지 못했기를 결코 바라서는 안돼요”<sup>72</sup> 라고 고백한 것은, 이전부터 알았지만 부인해오던 것을 마침내 인정했음을 강조하고 있다. 이에 대해 아렌트는 당대의 낭만주의의 영향을 받은 사람들이 자신의 존재와 삶에 대해 이해할 때, “개인에게 부과되는 삶과 역사를

---

<sup>70</sup> Arendt, 2000, p.81, “What interested me solely was to narrate the story of Rahel’s life as she herself might have told it.”

<sup>71</sup> Arendt, 2000, p.85.

<sup>72</sup> Arendt, 2000, p. 20.

자신보다 더 중요하고 진지한 것으로 고려하고자 결심” 했던 오류를 라헬 또한 범하고 있다고 지적한다.<sup>73</sup> 이 때 ‘개인에게 부과되는 삶과 역사’와 사실 간과하면 안되는 ‘자신’이란 무엇이며, 둘은 어떻게 다른가?

아렌트가 『라헬 파른하겐』을 쓰면서 의도한 바를 확인할 수 있는 근거 자료는 『라헬 파른하겐』 서문에서의 직접적 언급과 책 전체의 분석을 통해 알 수 있는 사실들, 그리고 『라헬 파른하겐』의 출판을 앞두고 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)와 1930년과 1952년의 두 시기에 주고 받은 서신이다. 이 편지들에서 야스퍼스는 아렌트가 유대인성을 중심에 두고 라헬의 삶을 재구성한 것에 대한 솔직한 우려와 비판을 한다. 이에 아렌트는 책을 출판하지 않겠다고 대답하기도 했다.<sup>74</sup>

유대인 문제 혹은 유대인성에 대한 고민과 자신을 분리하는 듯한 아렌트의 접근은 1964년 쿼터 가우스와의 인터뷰에서도 발견된다. 아렌트는 『라헬 파른하겐』에 대해 유대인으로서 자신의 개인적인 문제들을 논한 것이 아니며, 책 안에서 유대인 문제는 특정한 역할이 있고 자신은 이에 대해 이해하기 위해 썼다고 말한다.<sup>75</sup> 인터뷰에서 『라헬 파른하겐』에 대한 언급은 아렌트가 유대인 문제에 대해 어떻게 이해하는지를 설명하면서 나왔다. 프랑스 망명 시절 아렌트가 시온주의 단체들과 함께 일하게 된 배경에 대해 대답하면서, 아렌트는

---

<sup>73</sup> Arendt, 2000, pp. 81-82. “the resolve to consider life and the history it imposes upon the individual as more important and more serious than her own person.” 번역.

<sup>74</sup> 번스타인, 2009, p.50.

<sup>75</sup> 아렌트, 2016, p.47.

많은 사람들이 1933년 히틀러와 나치 당이 정권을 잡았을 때 유대인들이 큰 충격을 받았을 것이라고 오해하지만 실제로 그렇지 않다는 것을 지적한다. 아렌트는 이전에도 이미 유대인들은 반유대주의 성향의 정당은 이미 존재했고 그를 지지하는 사람들도 계속해서 있어왔다고 말하며 자신은 신념을 날조하며 결국 나치를 지지하던 지식인 동료들에 대한 회의로 독일을 떠나게 되었다고 답변한다.<sup>76</sup> 이를 통해 아렌트가 자신을 유대인이라는 정체성보다는 지식인이자 사유하는 사람으로써 분류하고, 자신의 가까운 친구들이 반유대주의적 성향이 있어서가 아니라 이를 비상식적이고 비논리적으로 사고하는 것을 거리낌없이 행한다는 것에 더 큰 충격을 받았음을 유추해볼 수 있다. 같은 인터뷰에서 아렌트는 자신이 시오니즘 운동에 함께하게 된 이유가 준비되어 있던 사람들이 그들 뿐이었다고 말하면서, 자신의 정체성에 대한 탐구로써 유대인 문제에 관심이 가진 것은 아니라고 한 번 더 설명한다.

## 2. 세계를 이해하기 위한 과정

아렌트가 서술한 라헬의 자기 자신과 세계의 관계에 대한 이해는 여러 번에 걸쳐 변화하는데 이를 책의 장 구분과 별개로 총 네 번의 시기로 구분하였다. 시기 구분 기준은 세계와 자신의 관계에 대한 라헬의 이해에 큰 방향 전환이 일어났는가 여부이다.

---

<sup>76</sup> 아렌트, 2016, pp.42-43.

여기서 “세계(world)”라는 단어를 선택한 이유는 우선, 또 하나는 세계라는 단어가 라헬이 인지하는 삶, 존재, 세상 등을 잘 표현하고 있기 때문이다.<sup>77</sup> 아렌트는 『라헬 파른하겐』 1장에서 세계를 ‘사실들의 총체’로 정의한다. 이러한 언급은 라헬의 유대인성을 부인할 수 없는 이유가 설명되는 맥락에서 나왔다. 인간이 한 가지 사실을 부인할 수는 있어도 사실들의 총체인 세계를 부인할 수는 없기에 관계와 관습과 얽힌 라헬의 정체성은 자연만큼 바꾸기 어려운 것이다.<sup>78</sup>

그 밖에도 『라헬 파른하겐』에서 세계는 특정 국가, 혹은 더 넓은 범위의 유럽 대신에 쓰이고 있다. 이는 특정 국가나 지역과 같이 역사성을 지니고 있는 구체적인 공간과 달리 막연하고 추상적이지만 모든 역사와 존재를 다 포괄 할 수 있다. 이에 따르면 라헬의 세계는 ‘나’라는 존재를 제외한 모든 것-물질, 사람, 이해할 수 없는 우연성 등-이다.

첫번째 시기는 라헬이 어머니와 함께 살고 있던 베를린 예거스트라세(Jägerstrasse)의 다락방에서 살롱을 운영하던 때 카를 폰 핑켄슈타인(Karl Wilhelm von Finckenstein)백작을 만나 약혼에서 파혼까지의 과정을 겪고 난 직후이다. 라헬은 살롱을 통해 불행한 삶에서 벗어났다고 생각했지만, 핑켄슈타인과의 파혼 후 자신이 벗어나려고 했던 이전 삶으로 다시 던져졌다고 이해했다. 두번째는 라헬이 파리와 암스테르담 등 해외에 체류하던 시기이다. 자신이 살고

<sup>77</sup> 『라헬 파른하겐』의 장 별 제목에도 세계라는 단어가 쓰인다. 2장 “Into the World”, 4장 “Flight Abroad: The Beautiful World”. 목차 참고.

<sup>78</sup> 아렌트, 2013, pp.32-33, Arendt, 2000, pp.93-94.

있던 베를린도, 그렇다고 자신의 살롱도 아닌 외국으로 간 라헬은 사랑의 마법, 아름다움의 세계에 심취하며 삶을 그 자체로 기뻐한다. 이 시기 라헬은 처음으로, 괴테를 통해 삶의 중요성과 역사성에 대해 생각하면서 세계와 소통하기 시작한다.

세번째는 훗날 결혼하게 될 아우구스트 파른하겐을 만나게 되고, 그를 통해 알렉산더 폰 데어 마르비츠(Alexander von der Marwitz)를 만난다. 젊은 학생이자 귀족이었던 마르비츠를 통해 라헬은 세계에 대한 새로운 시각을 얻게 된다. 이후 세레와 개명, 파른하겐과의 결혼을 통해 성공적인 동화를 이루었지만 오히려 세계 속에서 자신을 잃어버린 듯한 혼란을 겪는다. 마지막 네번째 시기에서 라헬은 자신이 속한 세계에서 유대인임을 인정한다. 이 시기 라헬은 자기 자신을 속이지 않는 공통점을 가지고 있는 옛 친구 파울리네 비젤(Pauline Wiesel)과 재회하고, 사회적으로는 반역자가 되는 것임을 알면서도 자신이 유대인이자 파리아임을 받아들인다.

## 1) 분리되었던 세계로 다시 던져짐: 다락방 살롱과 핑켄슈타인

『라헬 파른하겐』의 1 ~ 3장에서 등장하는 첫번째 시기는 라헬이 태어난 1771년부터 29세가 되던 1880년까지를 다룬다. 라헬은 남동생 셋과 여동생을 한 명 둔 장녀로, 1790년경 보석상이었던 아버지 마르쿠스 레빈(Marcus Levin)의 사망 이후 어머니와 남동생들로부터 경제적인 도움을 받았다. 20대의 라헬의 삶에서 중요한 것은 집 다락방에서 연 살롱이었다. 앞서도 언급했듯 라헬의 살롱은 동시대 베를린에서 인기있었던 다른 살롱과 달리, 출신 배경이나 외모,

경제적 능력이 아닌 자신을 표현하는 능력으로 그 가치를 인정 받는 곳이었다. 사실 살롱의 주인인 라헬부터 경제적인 여건이나 신분에 있어서 당시 기준으로 높은 지위에 있지 않은 인물이었다. 하지만 그녀의 살롱은 동시대 베를린의 유대인 살롱들과 마찬가지로 사회에서 마치 관습과 관례가 적용되지 않는 ‘중립지대’와 같은 역할을 수행했고, 그 어떤 살롱보다 다양한 지위와 배경의 사람들이 방문하는 곳이었다.<sup>79</sup> 이는 계몽주의의 영향으로 계급에 대한 인식이 변화하던 당시의 기준으로도 파격적인 것이었으며, 지위가 높은 사람들에게 이러한 문화는 자신의 조건들이 ‘아무렇지 않게’ 인식될 수 있는 가능성을 가진 것이었다.

『라헬 파른하젠』의 1장에서 라헬의 첫 약혼과 연인 관계에 대해 언급한다. 라헬에게는 사랑했고 4년간 약혼했으며, 파혼 후에도 오랫동안 괴로워했던 이가 있었다. 그는 귀족이고 백작인 카를 폰 핑겐슈타인이다. 라헬은 그를 자신의 살롱에 초대하였는데, 그녀의 살롱에서 그는 백작으로서의 지위가 사라진 인간 핑겐슈타인이 되었다. 세계와 떨어진 살롱에서, 한 명의 개인이 된 핑겐슈타인은 어떤 사람이었는가? 그의 성격에 대해 말하기 위해 아렌트는 라헬과 핑겐슈타인의 친구들의 말을 인용한다. 그들의 평가는 대개 부정적이었는데, “감수성을 갖추었음에도 어떤 복잡성이나 다재다능함을 갖추지 않은” 사람이라거나 그가 가진 것은 “비굴한 부적절성” 뿐이라는 것이었다. 아렌트는 이 중 가장 적절한 평가로 “자기 힘으로 진정한 개인적 행복을 창출하기에는 너무 약하고,

---

<sup>79</sup> 아렌트, 2013, p. 85.

불운을 견뎌 내기에도 너무 약했다”는 요세피네 폰 파흐타의 표현을 빌렸다.<sup>80</sup> 이러한 평가를 생각했을 때 라헬의 살롱에서 둘의 구도는 예상할 수 있다. 라헬은 살롱의 주인답게 자신감을 가지고 사회의 각층의 사람들과 소통하는 “우월하고 마음 넓은” 사람인 반면 핑켄슈타인은 매력적이지 않은 사람이 되었다.<sup>81</sup>

아렌트가 핑켄슈타인과 라헬의 이야기를 자세히 그리며 주목하는 것은, 다락방 살롱을 운영하던 시기의 라헬의 세계관을 더욱 분명하게 드러내는 상징적인 역할을 핑켄슈타인에게 부여하고 있기 때문이다. 단지 프로이센에서 귀족은 과거와는 달리 부르주아 계급으로 몰락하는 양상을 보이고 있었지만, 여전히 귀족들 간에서는 친밀함을 바탕으로 상류사회를 이루고 있었다. 이러한 배경을 가진 핑켄슈타인은 “개인들의 도시”인 베를린에서도 가장 사회적으로 중립지대와 같은 살롱의 주인 라헬과 만났다. 사회적, 경제적 지위가 달랐음에도 4년 동안 지속했던 약혼 관계가 파혼으로 마무리도 아렌트는 둘의 배경적 차이를 말하지 않는다. 또한 아렌트는 라헬과 핑켄슈타인이 서로에 삶에 대해 이해하지 못했기 때문도 아니라고 설명한다. 자신이 본래 속했던 귀족 사회로 돌아갔지만 그렇다고 라헬과의 관계를 끝내기로 결정한 것은 아니었다. 오히려 핑켄슈타인은 라헬에게 가족들의 반대가 자신에게는 꽤 힘든 것이라는 사실을 토로하며, 라헬의 도움을 바랐다고 아렌트는 적는다.

마침내 그는 속마음을 털어놓고 자기가 가진 패를 보여 줬으며,

---

<sup>80</sup> 아렌트, 2013, pp.65-66.

<sup>81</sup> 아렌트, 2013, p.61.



자신에게 가족과 그들의 반대가 무엇을 의미하는지 설명했다. 그러고 나서 그녀가 자신을 도와주기를, 끌어당겨 주기를 기다렸다. 그러나 그녀는 갑자기 물러서서 투쟁을 포기하고는 그가 스스로 결정해야 한다고 선언했다. 그 이상은 하려고 하지 않았다. ... 그녀가 그를 대안과 직면하게 한 뒤 떠나 버렸을 때 그는 깨달았다. 그녀가 결코 진실로 그를 소유하기를 원하지 않았으며 그 모두는 그를 교육하고 그녀 자신에게 맞추려는 의도된 게임이었을 뿐 임을.<sup>82</sup>

핑켄슈타인의 계급이 그가 해방되어야 하는 것으로 이해했던 라헬은 왜 마지막 순간에 그를 돕고, 그의 유일한 피난처가 되어주는 대신 그에게 거리를 둔 것일까? 이에 대해 아렌트는 라헬이 자신이 지불해야하는 대가를 이해하지 못했다고 말한다. 과연 라헬이 지불해야하는 대가란 무엇인가?

핑켄슈타인과 파혼을 라헬이 어떻게 받아들이는지에 대해서 아렌트는 라헬이 저항하는데 성공했다고 생각했던 세계로 다시 던져진 것과 같은 절망적인 상태가 되었다고 말한다. 라헬이 저항했고 그 대신 추구한 세계는 어떠한 것인가? 이는 앞서 분석한 라헬의 살롱을 통해 형성되는 세계와 핑켄슈타인이 익숙한 세계의 대비를 통해 알 수 있다. 핑켄슈타인의 심경에 대한 아렌트의 해석이 적절하다면, 그의 진심 어린 요구는 라헬이 살롱을 통해 현실로써 실현하고 있다고 믿었던 세계관에 심각한 균열을 초래하였다. 그의 요구는 그가 라헬과 같이 세계와 분리되어 “개인”으로 존재 할 수 없으며, 그렇다면 라헬이 그와 함께하기 위해서라면 그녀의 살롱이 상징하는 자유롭고

---

<sup>82</sup> 아렌트, 2013, pp. 62-63.

평등한 세계를 벗어나는 것을 감수해야할 지도 모른다는 것이었다. 그녀는 핑켄슈타인을 사랑했지만, 그 대가가 그 어떤 상황, 사실과도 거리를 둔 온전한 개인으로써의 자신의 삶을 포기해야하는 것임은 몰랐다.

이쯤 드는 의문점은, 왜 라헬은 핑켄슈타인과의 결혼을 통해 동화를 꿈꾸지는 않았을까 하는 점이다. 핑켄슈타인과의 만남은 당시 결혼을 통해 동화와 사회적 신분 상승을 추구했던 유대인 여성들의 맥락에서 자연스러운 것일 수 있다. 그럼에도 무엇 때문에 라헬은 “개인”으로써의 삶이 더 중요했던 것일까? 라헬에게 핑켄슈타인과의 파혼은, 관계의 단절이나 결혼이라는 이상의 좌절로 그치는 것이 아니라 인정하고 싶지는 않지만 마음 한 켠에 자리하고 있는 생각을 확인하는 “충격”이 되었다. 라헬은 자신의 삶이 ‘원래’ 혹은 ‘운명적으로’ 불행한 것이 아닌가 하고 불안해했고, 이는 핑켄슈타인과의 파혼이라는 사건으로 증명된 것이다. 라헬이 믿고 싶어했던 것과는 다른 양상의 현실이 그녀에게 “이미 일어난 일”이 되었고, 이는 “돌이킬 수 없는 것이자 “영원히” 일어난 일이었다”.<sup>83</sup>

실제로 일어난 일이나 우연의 소산에는 자기 성찰조차 힘을 발휘하지 못했다. 즉 그녀는 자신이 짊어진 사회적 약점이라는 짐은 잊어버린 반면 거부당한 일은 잊지 못했다. 이러한 거부와 비탄이 바로 그녀였다.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> 아렌트, 2013, pp. 78-79.

<sup>84</sup> 아렌트, 2013, p. 78.

그녀의 사랑은 거절당했고 세상과 어울리려는 욕망은 명백히 거부되었다. 그녀는 세상의 보편적인 적대감을 내내 알고 있었고, 이제 그것을 바로 자신이 받은 영향을 통해 증명했다. 그녀의 열등함과 “불운”은 확인되었다. 언제나 알고 있었던 사실이 증명된 것이다. “나의 오명에 찬 출생 이후, 아주 어린시절부터 모든 것은 당신도 알다시피 이런 식이었죠.”<sup>85</sup>

자신이 느끼고 있었던 불운이 현실이라고 생각한 순간 라헬은 자신과 관련된 다른 요소, 예를 들어 라헬이 사회적 차별의 대상인 유대인이라는 것이나 그녀가 아버지의 죽음 이후 경제적으로 부유하지 않다는 사실 등을 잊었다. 대신 라헬이 주목한 것은 불운이 확인시켜 준 정체성이었다.

아렌트는 『라헬 파른하겐』 3장을 “모든 것이 끝났다, 어떻게 살아갈 수 있을까?”로 적고, 라헬이 당시 모든 것이 끝났다고 좌절하는 순간에 주목한다. 자신이 불행한 사람이라는 이해를 가지기 시작한 라헬은, 놀랍게도 사회적 관습으로부터 자유로운 “개인”이 될 수 있다는 희망을 버리지 않는다. 대신 이러한 희망은 모습을 바꾸어, 사람이라면 모두가 겪을 수 있는 좌절이나 상실들은 이해하지만 그럼에도 자신이 겪은 불운은 오직 자신 많이 가진 것이고 그렇기에 자신은 여전히 독특하다. 라헬이 겪은 불행이란 정말 독특한 것이고, 그로 인해 라헬은 정말 독특성, 구분되는 특성을 확보한 것일까?

아렌트는 구스타브 폰 브링크만(Gustav von Brinkmann)<sup>86</sup>이 라헬이

---

<sup>85</sup> 아렌트, 2013, p. 80.

<sup>86</sup> 브링크만은 베를린 주재 스웨덴 외교관으로, 아렌트는 그가 썼던 편지들의 내용과 그가 철학자들을 추종하고 철학적 사색을 탐색했다는 것을 토대로 그의

“개발된 개성”을 가졌다고 말한 것을 당시에조차 진부한 방식의 이해라고 비판하면서, 실제 라헬의 독특함이 어떻게 살롱을 찾은 많은 이들과의 교제가 가능하게 했는지에 대해 충분히 설명하지 못한다고 비판한다. 대신 아렌트가 제시하는 것은 당시 베를린의 유대인들이 쇠퇴하는 귀족 집단과 불완전한 신흥 계급 부르주아로 인해 생기는 사회의 공백 속에서, 사회에 속하지 못하거나 점점 자리를 잃는 사람들, 혹은 배제되는 이들에게 안정된 지대를 제공하는 존재였다는 사실이다. 그 배경에는 독일의 유대인들이 사교 사회의 중심에 위치하고 이전과 비교하였을 때 사회적으로 더 수용되었음에도 유대인들이 독일 사회의 외부에 존재하는 사람이라는 사실이 있음을 설명한다. 이를 뒷받침하는 사실은, 독일에서 부르주아의 영향력이 강화되자 자연스럽게 문화 및 사교계의 기준도 중산층의 것으로 대체되었다는 것이다. 이에 유대인 살롱을 비롯한 유대적 요소라고 할 수 있을 만한 것들이 점점 자리를 잃었다.<sup>87</sup>

## 2) 세계로부터 도피: 외국 생활과 괴테와의 만남

라헬은 핑켄슈타인과의 파혼 후 1800년 7월 파리로 여행을 떠나고 이후에는 암스테르담에서도 체류하게 된다. ‘불행한 사람’으로써 자신을 이해하고 있던 이 시기 라헬에게 여동생 로제(Rose)의 결혼

---

낭만주의적 삶의 방식을 설명한다. 브링크만은 라헬의 개성을 칭찬한 이들 중에 하나이다. 여기서 아렌트가 인용한 브링크만의 표현은 라헬 사망 30년 후이다. Arendt, 2000, pp.100-101.

<sup>87</sup> 아렌트, 2013, pp. 85-86.

소식이 들려오고, 동생에게 보내는 편지에서 라헬은 자신의 처지에 대한 씁쓸함과 우울함을 표현한다. 그러나 씁쓸하다는 것, 그리고 이를 표현했다는 것은 라헬이 자신의 삶을 있는 그대로 받아들인다는 증거라고 아렌트는 해석한다.<sup>88</sup> 삶을 기만하지 않고 있는 그대로 받아들인다는 것은 다시 새로운 시작을 할 준비가 되어가고 있다는 것이고, 그를 증명하듯이 라헬은 외국에서의 삶을 누린다.

외국이란 또 다른 세계로, 자신을 아는 사람도 없고 자신의 삶에 대해 온전히 주도권을 잡을 수 있는 곳이다. 이 곳에서 라헬은 그 어떤 시기보다 자신의 주인이 된다.<sup>89</sup> 무엇보다도 자신의 불행의 가장 근원적인 원인을 아는 세계, 그래서 자신이 살롱을 통해 피하고자 했던 세계가 아니다. 자신이 불행의 원인인 “수치스러운 출생”이 알려지지 않은 곳이다.<sup>90</sup> 아렌트는 『라헬 파른하겐』 1장에서 라헬의 수치스러운 출생에 대해 상세하게 설명한다. 아렌트는 임종을 앞둔 라헬의 말을 인용하여, 유대인 여성이라는 사실은 라헬이 평생 투쟁해온 사실이며 그녀는 이를 늘 의식하고 있었다고 말한다.<sup>91</sup> 앞서 첫번째 세계관의 변화를 설명하며 언급했던, 라헬이 불안해하고 있던 자신의 ‘불운’의 핵심에도 유대인이라는 수치스러운 출생이 있다.

이러한 출생의 사실이 열어질 수 있는 외국에서의 시간을 보낸 라헬은 베를린으로 돌아와서도 파리나 암스테르담에서와 같이, 아름다운 세상에 감탄하고 눈을 뜨는 것만으로도 만족하며 살 수

---

<sup>88</sup> 아렌트 2016, p. 100.

<sup>89</sup> Arendt, 2000, p. 138.

<sup>90</sup> 영어 “infamous birth”를 번역했다. 한국어 번역본에서 김희정은 “오명에 찬 출생”으로 번역했다.

<sup>91</sup> 아렌트 2016, p.20.

있다고 생각했다. 실제로 한동안은 가능했다. 이 과정에서 라헬은 종교에 심취하기도 했는데 이 때 종교란 유대교나 기독교가 아니라 자신의 생각을 스스로 납득할 수 있도록 돕는 사적 사고 체계에 가깝다.

이 시기 라헬은 잘생긴 에스파냐 공사관의 비서관인 돈 라파엘 데 우르키호(Don Raphael d'Urquijo)와 연인이 되었다. 우르키호는 두 가지 측면에서 라헬에게 매력적이었는데 한 가지는 그의 뛰어난 외모였다. 아렌트는 자연의 아름다움에 감탄하는 것과 같은 태도로 그의 아름다움에 감탄했다. 다른 한 가지는 그가 외국인이라는 사실이었다. 베를린으로 돌아온 라헬이었지만, 외국인인 우르키호 앞에서 그녀의 수치스러운 출생은 다시 잊혀질 수 있었다.<sup>92</sup> 그러나 우르키호라는 ‘사람’과 함께한다는 것은 이미 좋지 않은 결말을 알고 시작하는 것과 같았다. 그는 라헬의 생각과 살롱에 대해 궁금해하지 않았다. 라헬의 모임을 방문했던 그는 라헬이 모임을 핑계로 다른 남성들과 밀회를 즐긴다고 오해하기도 했고, 라헬과 헤어진 후에는 그녀를 속이는 등 수준이 낮은 행동을 보여주기도 했다.

결국 우르키호와 이별한 라헬은 그와 함께 아름다움의 세계를 잃었다. 세계를 잃는 두려움 때문에 라헬은 우르키호를 붙잡았지만 그들은 헤어졌고, 그녀로 하여금 그를 만나게 했던 그 아름다운 세계의 ‘마법’은 ‘저주’가 되어 돌아왔다. 그런데, 라헬은 자신의 세계를 빼앗겼음에도 여전히 살아있었다. “터무니없게도, 나는 그럼에도 살아 있어요.”<sup>93</sup> 핑켄슈타인과 헤어졌을 때 그녀는 자신이 특별한 불운을

---

<sup>92</sup> 아렌트, 2013, pp. 121-122.

<sup>93</sup> 아렌트, 2013, p.137.

겪은 특별한 존재라고 생각했다. 하지만 이번에는 달랐다. 그녀는 자신의 삶을 마치 하나의 이야기로 여기고 외부에서 보고자 했고, 또한 자신의 고통과 비슷한 고통을 겪은 유대인 여성 레베카 프리들렌더(Rebecca Friedlander)와 친구가 되어 자신의 이야기를 공유했다. 라헬은 이제 자신의 불행이 자신만의 것이 아님을 자각했다.

절망과 실험적인 경솔함 속에서 수집한 집 짓기 블록으로 라헬은 일종의 이야깃거리를 구성했다. 비참한 상태에 있는 동지를 발견하고자 애쓰며, 자신과 함께라기보다 그 이야기와 함께 다시 한 번 외부 세계에 의지했다. ... 이제 그녀는 사람이란 시시한 예가 될 뿐임을 알았다. 운명은 한 사람에게만 작동하는 것이 아니라 그것에 왕성히 참여하는 사람에게도 똑같이 작동한다는 것을 배웠다.<sup>94</sup>

레베카와 라헬은 1805년에서 1810년까지 총 158통의 편지를 주고 받았다. 레베카는 라헬의 고통, 다시 찾아온 불행이 잊혀지지 않을 수 있도록 돕는 존재였고, 자신 또한 그녀를 위해 그러한 존재가 되기를 원했다.

그러나 아렌트는 라헬이 자신의 “역사적 실존”을 확신하게 된 것은 다른 계기였다고 말한다. 라헬에게는 자신의 삶이 현실에, 역사에 존재하는 것이며 어떤 의미를 가지고 있다는 것을 말해줄 누군가가 필요했다. 마침내 누군가가 나타났고, 이는 괴테의 작품이었다. 특히

---

<sup>94</sup> 아렌트, 2013, p. 140.

괴테의 소설 『빌헬름 마이스터』<sup>95</sup>를 통해 라헬은 자신이 지금까지 겪어온 불행에 대해 이해 받을 뿐 아니라, 소설을 통해 자신의 삶 또한 의미가 있는 세계의 일부라고 생각하게 되었다.

“활발하게 그리고 건실하게, 그는 내가 깨뜨려 조각 낸 불행과 행복 그리고 내가 결단코 한데 모아 둘 수 없었던 것을 나를 위해 하나로 모았어요.” 괴테는 행복과 불행 사이의 연관을 그녀에게 가르쳐 주었다. 행복과 불행은 단순히 하늘에서 아래에 있는 가련한 피조물에게 떨어지는 것이 아니라 이미 어떤 일관성을 띤 삶 속에서만 존재하는 것이었다.<sup>96</sup>

아렌트는 괴테로 인한 라헬의 변화를 아주 중요한 사건으로, “행운”이라고 평가한다.

괴테가 없었다면 그녀는 자기 삶을 외부에서 그 유령 같은 운관으로만 보았을 것이다. 그리고 자신이 이야기하려던 세계와 그 삶의 연관을 결코 수립할 수 없을 것이다. …(중략)… 믿을 수 있는 한 사람을 발견했다는 것은 라헬의 인생에서 대단히 큰 행운이었다. 역사와 언어를 신뢰할 수 있다는 것은 엄청난 행운이었다. 그녀는 조작되지

---

<sup>95</sup> 『빌헬름 마이스터』라고 언급되는 괴테의 장편소설은 1795-1796년에 먼저 출간된 『빌헬름 마이스터의 수습시대』, 영어로는 Wilhelm Meister's Apprenticeship와 그 속편으로 1821년 출판된 『빌헬름 마이스터의 편력 시대』, 영어 제목 Wilhelm Meister's Journeyman Years 가 있다. 처음 출간된 『빌헬름 마이스터의 수습 시대』의 줄거리는 부유한 상인의 아들 빌헬름이 연극을 사랑하게 되어 유랑 극단에 들어가게 되고, 이를 통해 다양한 경험을 하는 것이다. 이 과정에서 빌헬름은 성장하고 성숙한 인간이 되어간다. 이러한 줄거리는 괴테 자신의 이야기를 반영한 것이라고 평가된다.

<sup>96</sup> 아렌트, 2013, p. 147.



않고도 자신의 개인적인 경험이 일반화될 수 있다는 것을 이해했다.<sup>97</sup>

흥미로운 것은 아렌트가 괴테의 작품이 라헬을 변화시켰다고 말한 뒤 곧이어 라헬이 소설을 통해 ‘항상 너무 적거나 많은’ 부분을 보았다고 언급한 것이다.<sup>98</sup> 아렌트는 라헬이 『빌헬름 마이스터』의 주인공의 삶과 자신의 삶을 비교해보거나, 주인공 빌헬름이 여러 경험을 통해 자신의 정신을 성숙시켜가는 과정에 주목하지 않았다고 주장한다. 때문에 소설의 주인공 빌헬름이 삶의 성장을 위해 자신의 지위를 대가로 치렀다는 사실을 라헬이 간과했다는 것이다. 그렇다면 라헬은 괴테의 작품에서 어떤 적용점을 도출하여 앞서 언급했던 변화를 이룰 수 있었던 것일까?

이에 대해 아렌트는 라헬이 “자신의 삶을 나타내는 전문기술을 습득했다<sup>99</sup>”고 주장한다. 이 때 중요한 것은 진실이라고 생각되는 것이 아니라, 자신을 표현하는 것이다. 라헬은 타인에게 자신을 드러낼 때, 진실을 말해야 한다는 압박감으로 모두에게 자신이 진실이라고 생각하는 바를 쏟아냈었다. 하지만 이제 타인 각각에게 알맞은 방식으로 나타내는 것을 배웠고, 구체적으로 자신을 표현할 때에만 사람들도 그 구체적인 것에 귀 기울일 수 있음을 깨달았다. 이전에 라헬은 자신의 불운을 이해하고 받아들이기 위해 자신이 특별하다는 의미 부여를 했었다. 또한 라헬은 특별한 자신이 세계의 일부가 되는 것을 정체성을 잃는 것과 같이 여겨 고통스러워했다. 그러나 이제

---

<sup>97</sup> 아렌트, 2013, pp. 148-149.

<sup>98</sup> 아렌트, 2013, p. 151.

<sup>99</sup> Arendt, 2000, p.173, “Rahel acquired to the point of mastery the art of representing her own life...” 번역하여 썼다.

괴테를 통해 “다의성(ambiguity)”을 알게 되었다.<sup>100</sup>

자신이 되는 것만이 아니라 독특한 사회적 특징도 가지는 다의성, 단 한 사람이 되는 것만이 아니라 사회적 삶의 복잡함 속에서 많은 타인과 자연스럽게 서로 엮이는 사람이 되는 다의성, 어머니이자 자식으로 자매이자 연인으로 시민이자 친구로 동시에 존재하는 것의 다의성...<sup>101</sup>

이 때 라헬이 깨달은 다의성은, 이전까지 어떻게든 일관성 있게 구성해내려고 했던 세계가 사실은 다층적이며 사람에 따라 다양한 모습일 수 있다는 것이었다. 이는 손에 잡히지 않는 세계를 규정하려는 시도에서 라헬을 자유롭게 하였고 자신이 속한 사회와 타인들을 자기 자신과 거리감을 두고 바라 볼 수 있게 되었다.

### 3) 세계로부터 고립, 동화, 그리고 소외

라헬의 내적 변화와는 달리 변해가는 베를린의 외적 상황은 라헬을 고립시켰다. 동화라고 이름 붙여진 7장이 시작되는 1807년은 프로이센 킬지트(Tilsit)에서 나폴레옹의 프랑스가 프로이센 왕국과 러시아를 상대로 각각 평화 조약을 맺은 해이다. 1년 전 1806년 10월, 프랑스와의 전투에서 패한 프로이센 군은 수도인 베를린을 프랑스에 내주고 쾨니히스베르크로 수도를 옮긴다. 당시 프로이센의 왕이었던

---

<sup>100</sup> 아렌트, 2013, p. 152.

<sup>101</sup> 아렌트, 2013, p. 153.

빌헬름 3세는 급히 베를린에서 도망치고, 나폴레옹은 전투 없이 베를린을 점령했다. 프로이센의 중대한 정치적 변화의 시기를 통해 라헬은 “자신의 삶 또한 일반적인 정치적 조건들에 종속되어 있음”을 알게 되었다.<sup>102</sup>

라헬을 찾아오던 다양한 지위와 배경의 사람들은 발길을 끊었고, 살롱과 모임을 통해 유지되고 확인되던 라헬의 개인적인 세계는 파괴되었다. 아렌트는 1807년 이전의 프랑스 혁명이 라헬의 의식에 영향을 미치지 못했던 것처럼, 이번 전쟁과 그로 인한 어려운 상황은 사건 그 자체로서는 라헬의 중심과는 무관했다고 말했다. 하지만 전쟁은 공적 세계와 잘 분리되어 라헬 개인으로서의 정체성을 유지해주던 모든 것들을 흡수했고, 이제 이 사건은 라헬의 삶을 변화시키고 있었다. 한 편, 베를린에서는 사회적 지위가 높은 사람들에게 의한 새로운 살롱들이 등장했다.<sup>103</sup> 라헬의 살롱과 이 시기 살롱들의 가장 큰 차이는 ‘배타성’에 있다. 관료 집단에 의해 운영되는 이러한 살롱들은 그 배타성을 점점 강화하여, 이후에는 살롱을 너머 “크리스천-독일 테이블 소사이어티(Christian-German Table Society)”와 같은 낭만주의자, 프로이센 애국주의자, 귀족 남성들이 모인 집단으로 발전했다. 이 모임에서 여성, 프랑스인, 실리주의자, 유대인의 출입은 금지되었다.

아렌트는 변화하는 시류를 파악하지 못하고, 당시 일부 유대인들은

---

<sup>102</sup> 아렌트, 2013, p. 158.

<sup>103</sup> 아렌트는 이 살롱에 젊은 낭만주의 세대의 극작가, 사상가 등이 왔으며 이들이 1809년부터 베를린의 지적 분위기를 주도했다고 서술했다. 아렌트, 2013, p. 159.

나폴레옹이 자신들을 해방시켜줄 것이라고 믿고 그를 지지하기 했음을 적는다. 아렌트는 이들이 세례를 통해 프로이센과 유럽사회에 동화되는 길을 거부하고 유대인으로 남고자 했던 이들이 유대인 해방을 주장했다고 부연한다.<sup>104</sup> 라헬의 반응 또한 프로이센에 대한 이해를 반영한 것은 아니었다. 아렌트는 라헬이 나폴레옹과 프랑스에 대해 애국적 적대감을 가지지 않고 언급했던 글을 직접 인용하면서, 라헬 사후에 그녀가 애국심을 가진 것으로 이해되고 있지만 사실 그녀의 애국심은 알려져 있는 것과는 결이 다름을 주장한다.

여기에는 평화와 질서가 있고 우리는 우리의 정복자의 배려와 친절을 느껴요. 나는 지금 진실을 말하고 있고, 이것은 나에게 편안함을 줘요.<sup>105</sup>

아렌트는 라헬이 당시 베를린에서 애국적이지 않으면 고립될 수밖에 없다는 사실을 깨달은 이후에는 애국적이 되었다고 쓰며, 라헬이 프로이센 사람들과 상당히 다른 정서를 가지고 있었음을 보여준다. 아렌트의 라헬은 자신이 자유로울 수 있었던 시대의 리더 프리드리히 2세를 그리워했고 그의 대체자로서 새로운 강력한 리더인 나폴레옹에 대해 기대감을 가졌다. 이는 앞선 유대인들과는 다른 동기를 가졌음을

---

<sup>104</sup> 아렌트, 2013, p. 163

<sup>105</sup> 아렌트, 2013, p. 162. 라헬의 고백에 대한 아렌트의 기록은 종종 출처가 불분명하다. 이는 아렌트가 독일을 떠나기 전 프로이센 국립 도서관에 소장된, 간행되지 않은 편지와 일기들로부터 복사하거나 필사한 것들을 보고 인용하기 때문으로 보인다. 아렌트는 자신이 참고 했던 파른하겐의 선집이 전쟁 중 어디로 옮겨졌는지 서문을 작성한 당시까지 모른다고 적었다. 그 밖에도 출판되지 않은 자료들을 참고로 하고 있는데, 이에 대해서는 가능한 각주를 사용한다고 했지만 이 역시 섬세하지는 않다.

보여준다.

그렇다면 라헬은 어떻게 애국심을 가지게 된 걸까? 단지 고립되지 않기 위한 선택이었을까? 아렌트는 라헬이 애국심을 가진 계기를 설명하는데, 이는 요한 고틀리프 피히테(Johann Gottlieb Fichte)의 연설집<sup>106</sup>을 통해 다른 시대를 꿈꾸면서부터 이다.

예전 세계는 산산조각 났고, 새로운 세계를 재구성함으로써 모든 전통을 배제하고자한 피히테는 라헬에게 “편안함과 희망”이었다. 그에 따르면 다가올 세대는 여전히 살아 있는 이전 세대에게서 분리되어… 보호되어야 했다. … 새로운 세대의 기둥은 출생과 역사로 특권화된 계급이 아니 전 국민이 될 것이었다.<sup>107</sup>

라헬의 애국심은 마치 그녀가 프로이센에 동화되기 위해 기회주의적으로 선택한 것처럼 보이기도 하지만, 아렌트는 라헬의 동기는 피히테의 주장 근처에 있는 ‘역사에 대한 인간의 무기력함’과 그럼에도 인간이 ‘역사에 은밀하게 관여할 수 있다는’ 이중적 메시지에 대한 공감에서 시작되었다고 평가한다.

아렌트는 피히테가 ‘새로운 시대’라고 표현했던 그의 세계의 내용보다 중요한 것은 그의 주장이 라헬에게 어떻게 받아들여졌는가라고 말한다. 아렌트가 그리는 라헬에게는 이전까지 두 개의 세계가 존재했다. 하나는 자신의 ‘수치스러운 출생’으로 인해

---

<sup>106</sup> 1808년 발행된 피히테의 연설집의 한국어 번역은 “독일 국민들에게 고함”이다. 영문은 “Addresses to the German Nation”, 원문 독일어는 “Reden an die deutsche Nation”이다.

<sup>107</sup> 아렌트, 2013, p. 167

받아들여지지 않고, 소속될 수 없는 세계이고, 또 하나는 전자의 세계를 피해 자신이 창조한 세계로 살롱이 이를 상징했다. 1806년의 정치적 재난을 통해 아렌트는 두 번째의 세계 뿐 아니라 첫번째 세계의 취약성 또한 발견하게 된다. 라헬은 앞서 논의한 1), 2) 시기를 통해 자신이 속한 세계가 실존하다는 것을 받아들였기에, 세계의 취약성을 극복하고자 하는 피히테의 주장에도 반응할 수 있었다. 만약 그가 말한 새로운 시대가 정말 올 수 있다면, 라헬의 불행은 오히려 그녀의 독특한 정체성이 될 지도 모를 일이었다. 세계에서 배제되거나 벗어난 채로 세계를 바라보는 파리아적 오만함 대신 라헬은 기대감을 가지기로 했다. 그러나 피히테의 논의가 새로운 세계를 가져오지 못한 것과 같이, 그를 통한 새로운 기대나 애국심 또한 라헬의 삶에 고립에서 벗어나게 하지 못했다. 오히려 이 시기에 라헬을 고립에서부터 구출한 이들은 훗날 그녀의 남편이 될 아우구스트 파른하겐과 그가 소개해준 알렉산더 폰 테어 마르비츠였다.

아우구스트 파른하겐에 대한 아렌트의 서술은 중립적이라고 말하기에는 부정적이라고 평가할 수 있는 요소가 있다. 아렌트는 서문에서부터 아우구스트 파른하겐<sup>108</sup>이 라헬의 편지 일부를 고의적으로 수정하거나 누락한 부분이 있다고 비판했을 뿐 아니라, 아우구스트 파른하겐이 등장하는 9장 이후부터 아렌트의 논조는 아우구스트 파른하겐이 라헬에 대해 잘 이해하지 못하고 자신의 능력으로 도달하지 못한 수준을 성취하기 위해 라헬을 만나고

---

<sup>108</sup> 라헬과의 이름 혼동을 줄이기 위해, 이후에도 아우구스트 파른하겐은 이름을 함께 쓰고, 결혼 이후에도 라헬은 라헬이라고 쓴다.

있다는 뉘앙스를 풍기기도 한다. 어렵고 아버지를 일찍 잃고 경제적으로 어려웠던 어린시절을 보낸 파른하겐은 후원자를 만나 의학 과정을 이수하게 되었지만 의학 보다는 문학에 대한 관심 많았던 것으로 보여진다.<sup>109</sup> 하지만 그에게는 세계를 전체적으로 이해하거나 말할 수 있는 재능이 없었고, 그 때 만난 라헬은 그에게 전체를 알려주고 “그가 평생 영위할 수 있는 유일한 일화”가 되어주었다고 아렌트는 기술한다.<sup>110</sup>

아렌트가 지적하는 아우구스트 파른하겐의 면모란 사실, 아우구스트 파른하겐 자신도 인지하지 못했을 무의식적인 동기의 수준이었을지 모른다. 실제로 아렌트는 아우구스트 파른하겐이 자신에 대해서 ‘아무것도 가진 것 없지만 나는 항상 개방되어 있고 ... 무엇인가 일어나기를 기다리고 있다’고 쓴 것에서 아우구스트 파른하겐의 동기를 분석해간다.<sup>111</sup> 그럼에도 아렌트의 논조를 통해 강조되는 사실은, 라헬과 아우구스트 파른하겐의 소통과 교감이 동등한 차원이 아니었고 라헬에게는 그와 함께하며 이론 동화가 만족스러운 차원이 아닐 수 있다는 가능성이다. 아렌트는 라헬이 아우구스트 파른하겐을 교육시켰을 뿐 아니라, ‘아들’ 처럼 사랑했다고 썼다.<sup>112</sup>

이러한 접근을 지지해주는 또 다른 인물이 바로 아우구스트 파른하겐의 소개로 만난 마르비츠이다. 마르비츠는 귀족이고 고전문헌학을 공부하는 학생이었다. 아렌트는 “그의 사회적 위치는

---

<sup>109</sup> 아렌트는 그가 작가로써 활동을 시작하기 이전에도 파른하겐이 문학 연감이나 풍자 소설을 출판했음을 적었다.

<sup>110</sup> 아렌트, 2013, p. 189.

<sup>111</sup> 아렌트, 2013, p. 188.

<sup>112</sup> 아렌트, 2013, p. 196.

사적 개인으로 존재할 수 있도록 가족의 역사에 의해 너무나 잘 확립되어 있었다”<sup>113</sup> 고 말하며, 이후 친밀한 친구가 되는 라헬과 사회적 지위, 그리고 그를 받아들이는데 큰 차이점이 있었음을 설명한다. 그럼에도 마르비츠와의 교제를 통해 라헬에게 발생한 큰 변화는, 라헬이 이전에는 한 번도 경멸할 수 없었던 세계를 “무가치”하다고 생각해 볼 수 있게 되었던 것이다.

사회를 몹시 지루해하는 냉담과 혐오감에도 불구하고 마르비츠는 이 세계와 사회에 속했고, 그 혐오감조차 세계에서 몇 가지 정당화를 이끌어 냈다. 그는 라헬처럼 “수천년의 어리석음에 대해 자신을 정당화”할 필요가 없었기 때문이다. 그는 그것의 어리석음을 볼 수 있었고 그것을 경멸했다. 라헬에게 자신의 경멸을 가르쳤고, 그녀가 그토록 도달하기를 갈망한 더 높은 집단의 무가치성을 가르쳤다.<sup>114</sup>

라헬에게 세계는 거대하고 압도적인 것으로 세계가 자신을 수용하지 않을 때 그녀가 선택할 수 있는 것들은 한정되어 있었다. 외면하고 자신의 살롱을 만들거나, 외국으로 도피하거나, 자신의 사유 체계를 만들어 세계의 변화에 영향 받지 않는 온전한 개인이 되는 선택지였다. 라헬의 선택은 거부할 수 없는 세계에 대한 “반응”에 가까웠고, 그나마 가장 적극적이라고 할 수 있는 것이 피히테의 사상을 통한 새로운 시대를 꿈꾸었던 것이었다. 그랬던 라헬 앞에 세계가 부당하다고 말하고 어리석다고 말하며, 이러한 천박한 곳에 속할 수

---

<sup>113</sup> 아렌트, 2013, p.202.

<sup>114</sup> 아렌트, 2013, p. 206.



없다고 말하는 마르비츠가 있었다. 자신이 갈망했던 귀족 집단에 속한 마르비츠의 시선으로 세계를 처음으로 다르게 본 라헬은, 어쩌면 자신이나, 자신의 출생이 아니라 세상이 잘못된 것일 수도 있다는 생각을 하게 되었다.

그녀는 결국 마르비츠에게서 몇 가지를 배웠다. 자신의 비관계성과 이질성을 객관적으로 보고, 그것들을 너무나 가난하고 내용이 빈약해 그녀를 흡수하여 동화시킬 힘이 없는 도시의 공허함과 결핍에 끼워 맞추는 법을 배웠다. 그녀의 절망은 더는 그녀 자신의 사적인 일이 아니었다. 그것은 불운한 세계의 단순한 반영이었다.<sup>115</sup>

라헬이 마르비츠를 얼마나 신뢰하였고, 얼마나 그와 자신이 같은 생각을 하고 있다고 믿었는지에 대해서 아렌트는 두 가지 근거를 제시한다. 첫번째는 아우구스트 파른하겐에 대해 평가절하하는 말을 한 마르비츠에게 라헬은 반박하지 않았을 뿐 아니라 라헬이 아우구스트 파른하겐과의 연락을 단절할 것까지 고려했다는 것이다. 두 번째는 라헬이 그 누구에게도 공유하지 않은 “자신의 밤”에 대한 내용을 마르비츠에게 얘기한 것이다.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> 아렌트, 2013, p. 212

<sup>116</sup> 아렌트는 9장에서(p.194,199)파른하겐과 라헬의 관계를 묘사하면서 라헬의 밤은 라헬이 그에게 털어놓지않은 영역이라고 말한다. 아렌트는 라헬의 첫번째 두번째 꿈은 아우구스트 파른하겐의 선집 유고 『추억의 책』(영어 각주에 독일어 *Buch des Andenkens*라고 적혀있지만 같은 제목의 책은 찾기 어렵다. *Denkwürdigkeiten Des Eigenen Lebens* (자신 삶의 추억, *Memories of Own Life*) 혹은 *Tagebücher*(일기)의 책이 있다.)에 수록되어 있고, 두번째 것은 라헬의 일기 1812년 7월에 기록된 것으로 파른하겐이 이를 출판하지 않았다고 썼다. 마지막 꿈은 마르비츠의 서류에서 발견할 수 있다고

아렌트가 명명하는 라헬의 “밤”이란, 『라헬 파른하겐』 8장에서 “낮과 밤”이라고 이름 붙인 장과 관련이 있다. 아렌트는 다른 장과는 달리 8장에만 연도를 표시하지 않았고, 라헬의 삶에 대해서 기술한 것이 아니라 라헬의 꿈에 대해서 썼다. 8장에서 아렌트는 총 3개의 꿈에 대해 적는다. 첫번째는 라헬이 핑켄슈타인과의 약혼 기간에 시작된 꿈을 10년동안 꾸었는데, 우르키호와 연인이었을 때 잠시 멈춘 다시 시작되었다. 핵심적이고 반복되는 내용은 라헬이 꿈속에서 사교계로 보이는 모임에 들어가고 싶지만 하양거나 검은 동물로 인해 들어가지 못하는 것이다. 두 번째 꿈은 첫번째의 변주와 같이 대부분의 내용이 비슷하지만 동물과 춤을 추었다는 것이 다르다. 마지막 세번째 꿈은 질문에 대답을 하는 것인데, 사랑의 고통, 치욕, 계속되는 불의, 망가진 청춘 등에 대한 질문에 라헬은 모두 긍정으로 답한다. 그리고 질문한 이들 에게도 공감을 바라지만 결국 이해 받지 못하고 좌절한다.

아렌트는 마르비츠와 라헬의 우정을 그린 10장의 제목을 “우정의 파산(Bankruptcy of Friendship)”라고 정했다. 라헬이 자신의 사유를 모두 공유했던 마르비츠였지만, 서로 공감할 수 없었던 단 한가지, 그러나 결정적인 차이가 있었다고 아렌트는 주장한다. 마르비츠를 통해 세계에 대한 다른 이해를 가지게 된 라헬은, 그럼에도 불구하고 세계의 불공정함이 변화될 수 있을 것이라는 기대를 가지고 있었다. 이러한 기대는 다시 라헬을 생기 있도록 도와주었고, 자신의 기대를

---

각주를 통해 설명했다. 이는 라헬이 구두로 전한 이야기인데 이를 마르비츠의 서류에서 필사한 것이 아우구스트 파른하겐 선집에도 나와있다고 부연한다.  
 『아렌트, 2013, p. 177-182, 각주 01, 02, ,03 참고.

답아 마르비츠에게 편지 했다. 그러나 아렌트는 마르비츠가 꿈꾸었던 것은 공정한 세계로의 변화가 아니라 자신의 영혼의 이미지가 고전을 통해 과거와 전통의 일부로써 보존되는 것이었다고 말한다. 아렌트는 마르비츠와 라헬의 사유가 세계로부터 거리를 유지하는 것과 세계에 자신이 받아들여지지 않는다는 점에서는 동일했지만, 그 이유와 지향점에 있어서 극명한 차이를 가지고 있었음을 보여준다.

편지에 드러나있는 라헬의 솔직함을 통해 마르비츠가 발견한 것은 ‘순진함’이었고, 마르비츠는 다시 라헬에게 “특별한 재능을” 가진 개인이자 특별한 존재가 되기를 요청했다. 그러나 라헬은 다시 개인이 될 수 없었다. 라헬은 자신이 한 때 “불운”이라고 말했던, 자신이 세계와 불화하고 있다는 사실을 잊을 수 없었다. 이는 라헬의 의지와 상관없이, 사실은 정말 수용되고 싶었는지도 모르는 세계로부터 “거칠게 밀쳐졌기” 때문이었다. 이러한 차이에 대해 아렌트는 “추방은 특별함이 아니며 불행은 장점이 아니다. 그러나 추방과 불행은 그녀(라헬)가 누구인지를 형성했다.”라고 요약한다.<sup>117</sup>

#### 4) 세계를 인정하고 경계에 서다: 의식적 파리아

1814년 라헬은 아우구스트 파른하겐과 결혼했다. 라헬은 기독교의 세례를 받았고, “안토니 프리데리케(Antonie Friederike)”로 개명했다. 아렌트는 마르비츠와의 단절 이후 파른하겐을 선택한 라헬의 심경에 대해서 라헬의 글을 인용한다.

---

<sup>117</sup> 아렌트, 2013, p. 219

“나의 친구들은 모두 내가 구름 위에서 사랑하고 살아갈 수 있다고 생각한다. 친구들은 마치 마음의 게임을 즐겨보듯이 나를 보지만, 나는 사랑 없이 살아야한다! 게임은 끝났다. (나에게도) 무리다.”<sup>118</sup>

라헬과 아우구스트 파른하겐이 처음 만났을 때, 그는 지위도 변변찮고 직업도 가지지 않고 있었다. 하지만 아렌트는 아우구스트 파른하겐이 라헬을 만난 뒤 그녀와 어울리는 사람이 되기 위해 다시 공부를 시작했고, 전쟁에서 만난 인맥으로 사회적 지위를 점점 확보해갔다고 썼다. 아렌트는 어쩌서 파른하겐의 사회적 지위 향상의 동기가 라헬이라고 확신할 수 있었을까?

아렌트는 아우구스트 파른하겐이 자유주의적이었고 귀족 혐오자였다고 말하면서 전쟁 프랑스와의 전쟁 첫 달에 썼던 글과 이후의 글에서 상당한 시각의 차이를 확인할 수 있다고 주장한다. 아렌트는 아우구스트 파른하겐이 전쟁에서 귀족의 역할은 이러한 전쟁을 자신들의 전쟁으로 간주하는 것 이상도 이하도 아님을 비판하는 글을 인용한다.<sup>119</sup> 하지만 아우구스트 파른하겐은 전쟁 중 백작의 부관으로 일하는 시간을 통해 입장을 바꾸어 라헬이 옳았음을 고백했다고 적는다. 아렌트가 인용하는 아우구스트 파른하겐의 고백은 출처가 명확치 않다. 하지만 문맥으로 유추했을 때 이는 라헬에게 보내는 편지인 것으로 보인다. “귀족이 존재하는 한, 사람은 역시

---

<sup>118</sup> Arendt, 2000, p. 218 일부를 번역하였다.

<sup>119</sup> 아렌트, 2013, p. 233.

귀족이 되어야 해요.”<sup>120</sup> 아우구스트 파른하겐은 전쟁 이후 바덴(Baden)의 프로이센 공사 대리로 일하게 되었고 경제적인 부유함도 획득하였다. 라헬은 그와 함께 바덴에서 지내면서 프로이센 시민권을 획득했고, 마침내 평생 동안 분투해온 수치스러운 출생은 다 지워진 듯 했다. 그녀는 프로이센 대리 대사의 아내였다.

마침내 바라던 세계와의 화해를 이룬 듯하여 삶의 절정이라고 부를 수 있을만한 이 시기에 대해 아렌트는 라헬이 과거를 그리워했고, 자신의 삶이 진실되지 못하다고 해석한다. 마침내 파리아에서 벗어나 성공적으로 동화된 라헬이 오히려 파리아로 살아갔을 때 자신이 성취했던 수많은 통찰과 사유들을 포기할 수 없었다고 아렌트는 부연한다.

동화에 성공한 파브뉴적 삶은 치열한 노력을 필요로 하는 것이기에 파리아적 삶을 근본적으로 벗어나고자 하는 갈망 혹은 욕구와 가까이 있다. 아렌트가 그려내는 라헬은 파리아적 삶에 대해 강력하게 인식하고 그를 벗어나기 위해 다양한 방식으로 애써왔지만 이 과정에서 자신을 기만한 적은 없었다. 라헬이 이해하고자 하는 세계에 대한 이해 속에서 항상 정직하게 반응하고자, 진실되고자 했다.

마르비츠로부터 거절 아닌 거절을 경험하고 아우구스트 파른하겐과 함께 세계 안에서 살아가고자 했을 때, 라헬이 원했던 것은 구체적이고 역사적인 세계에 발 붙이고 사는 것이었다. 파른하겐과 함께 귀족사회의 일원으로써 살아가는 삶은 그와 큰 괴리가 있었다. 아렌트는 라헬이 겪었던 좌절의 구체적인 상황에 대해서 나열하지

---

<sup>120</sup> 아렌트, 2013, p. 222.

않는다. 다만 충분히 유추할 수 있는 시도는, 1819년 베를린으로 돌아온 뒤 아우구스트 파른하겐과 라헬이 다시 살롱을 열었고 이 살롱이 ‘괴테 컬트’의 중심축이 된 것이다. 그곳에서 라헬은 젊은 시절 자신의 ‘다락방 살롱’에서 교제했던 것과 같은 높은 지위의 사람들과 다시 만날 수 있었다.

하지만 과거와 달라진 것이 있었다. 그들의 살롱은 아우구스트 파른하겐의 살롱이었다는 사실이다.

벼락출세자(파브뉴)의 신분이 되고자 하는 패리아(파리아)는 공허하고 막연한 용어로 모든 것에서 배제된 바로 그만큼 모든 것에 도달하고자 힘겹게 노력한다. 구체적이 욕망은 분에 넘치는 사치다. 벼락출세자는 자신이 이룬 것이 단지 바랄 수 없었기 때문에 원한, 기본적으로는 원치 않은 것임을 항상 발견할 것이다. … 즉 모든 것을 묵인해야 한다. 어떤 경력도, 아무리 눈부실지라도 그것을 바꿀 수 없다.<sup>121</sup>

아렌트는 라헬이 아우구스트 파른하겐과 함께 사는 삶은 그녀의 예상과는 달리 다시 모호한 삶이었음을 주장한다. 아렌트는 이 시기의 삶을 외적인 요소를 넘어 라헬의 사유 방식으로 이해해야만 왜 라헬로 하여금 마지막 순간에 자신이 유대인임을 외쳤고, “가장 부적합한 순간”에 자신의 어릴 적 친구 파울리네 비젤을 찾았는지 설명할 수 있다고 주장한다.

라헬은 아우구스트 파른하겐에게 비젤을 찾아줄 것을 부탁했고, 비젤과 재회한 후 죽기 전까지 그녀와 친밀하게 지냈다. 아렌트는

---

<sup>121</sup> 아렌트, 2013, p. 258.

비젤이 많은 남성들을 만나며 큰 돈을 낭비했고, 라헬 이외의 사람들의 평가는 부정적이었을 뿐 아니라 상당히 타당한 것이었다고 말한다. 아우구스트 파른하겐도 그 중 하나였는데, 비젤이 라헬과 재회 한 뒤 그를 유혹하려고 시도했기 때문이다. 그럼에도 불구하고 라헬은 비젤과 자신이 공통점이 있다고 여겼다. 아렌트는 파울리네에게 보내는 라헬의 편지를 근거로 라헬이 파울리네를 어떤 관습에도 굴복하지 않고 사회 밖에서 살아가는 자유를 성취한 인물로 여겼다고 말한다.

우리 사이에는 단 하나의 차이점만 있어요. 당신의 용기와 행운을 가졌기에 모든 것을 삶으로 행해요. 나는 행운과 용기를 얻지 못했기에 대부분의 것을 생각해요.<sup>122</sup>

아렌트는 『라헬 파른하겐』 12, 13장에서 비젤에게 상징적 위치를 부여한다.<sup>123</sup> 비젤은 라헬이 역설적인 파브뉴이자 의식적 파리아가 되기를 선택하도록 돕는 결정적인 역할을 한다.

아렌트는 동화에 성공한 유대인이 자신이 원했던 것은 단지 다른 사람들이 그렇듯 일상적인 것들을 가지고 누리고 싶었던 것이고, 동화된 삶에서도 “결코 원하지 않았”던 것들이 있음을 정직하게 고백한다면, 그리고 동화되기 이전의 파리아로의 삶을 바란다면 그는 “바보”라고 말한다.<sup>124</sup> 그러나 라헬은 바보였고, 비젤과의 서신을

<sup>122</sup> 아렌트, 2013, p. 257.

<sup>123</sup> 아렌트는 비젤과 라헬이 주고 받은 서신을 묶기도 했다. Hannah Arendt, 1932, “Ein Brief Rahels an Pauline Wissel”, *Deutscher Almanach*.

<sup>124</sup> 아렌트, 2013, p. 259.

제외하고는 비밀리에 “완벽히 내적으로” 자기 만의 삶을 살았다. 아렌트는 라헬이 파브뉴로써 성공적 삶을 살던 초반에는, 자신의 자유로운 삶을 희생해야한다는 사실을 두려워하지 않았다고 말한다. 라헬이 소외된 파리아적 삶의 비참함을 충분히 겪었기 때문이다. 하지만 파브뉴적 삶을 살며 라헬은, 자신이 깨달아 온 삶에 대한 통찰들이 사라진다면 자신이 진실로 파산하는 것과 같은 상태가 될 것이라는 것을 알았다고 분석한다.

라헬이 알게 된 삶에 대한 통찰이란, 자신이 세계로부터 버려졌었고 그 이유가 자신이 특별히 불운해서가 아니라, 불공정한 세계 때문이라는 것이다. 라헬은 지속적으로 사회의 다른 구성원들과 동일하게 수용되고자 하는 욕구를 느끼고, 이를 위해 다양한 시도를 했지만 이전의 시도들은 모두 특정한 한계를 내포하고 있었다. 마지막 순간에 이르러 세계가 요구하는 조건들을 이루어 냈을 때조차 라헬은 자신이 추구해온 수용, 소속, 함께함 등을 경험할 수 없었다. 라헬의 세계는 바뀌지 않았다. 변하지 않는 외부 요소에 대해 라헬은 자신이 파리아임을 포기하지 않음으로써 저항하고, 진정성 있는 ‘함께함’을 추구한다. 자신이 가지는 파리아적 결점을 알게 된 이후에도 그 결점들을 제거하려고 노력하지 않음으로 의식적 파리아로 남은 것이다.

『라헬 파른하겐』에서는 마지막 장 끝까지 의식적 파리아라는 표현이 등장하지 않는다. 이는 아렌트가 버나드 라자르의 작품을 접하고 알게 된 개념으로, “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”에서 본격적으로 다뤄진다. 하지만 『라헬 파른하겐』에서 아렌트는 ‘의식적 파리아’라는 단어로 개념화되지는 않았지만 이미 라헬의 삶을 통해 역설적인 파브뉴, 자신의 파리아적 특성을 의지적으로 버리지



않고 유지해가는 삶에 대해 구체화하고 있다.

아렌트는 『라헬 파른하겐』 12-13장에서 파리아를 혼용해서 사용하고 있는데, 파리아에는 두 가지 의미가 있다. 하나는 당시 유대인이라면 태어나면서부터 규정되는, 유럽사회에서 배제 당하기로 정해진 정체성으로써 파리아이다. 이와 달리 다른 하나는 동화에 성공했음에도 자신을 파리아로 규정하고 그 정체성을 포기하지 않는 파브뉴로, 이후 아렌트가 명명하는 의식적 파리아와 같은 의미를 가진다.

## IV. 한나 아렌트의 의식적 파리아 재정의

### 1. ‘숨겨졌던 파리아 전통’

“The Jew as Pariah: A Hidden tradition”는 아렌트가 *Jewish Social Studies*에 1944년 기고한 글이다. “The Jew as Pariah”에서 아렌트는 성공한 유대인들은 많지만 정작 유대인들에게 지지 받는 이들은 적다는 사실을 지적한다. 반면, 유대인들에게 지지를 받으면서 국적을 뛰어넘어 유대인이라는 정체성을 구성하는데 도움을 준 이들도 분명 있었지만, 그동안 주목을 받지 못한 것이라고 주장한다.<sup>125</sup> 아렌트는 인류에 “유대인”으로써 함께 하는 것을 꿈꾸었던, 정치적 자유와 국가에 온전히 수용 받는 것을 원했던 유대인들이 사유와 상상의 세계를 통해 이를 성취하고자 했고, 해방을 시작했다고 주장한다.<sup>126</sup> 이들이 구성한 전통이 바로 논문의 제목과 같은 ‘유대인의 숨겨진 전통으로서의 파리아’이다.

이러한 전통은 자연스럽게 『라헬 파른하겐』에서 아렌트가 그려낸 라헬을 떠올리게 한다. 파리아라는 표현 뿐 아니라, 아렌트가 숨겨진 전통으로 표현하는 상상을 통해 해방된 삶을 꿈꾸는 것은 라헬이 자신의 사유를 통해 파리아적 정체성을 놓치 않는 것과 유사하다. 아렌트는 “The Jew as Pariah”에서 유럽 유대인의 상태를

---

<sup>125</sup> Hannah Arendt, 2008, “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”(1944), *The Jewish writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken; Reprint edition., p.99.

<sup>126</sup> Arendt, 2008, p.100.

‘억압된’사람들이 아니라 굳이 ‘파리아’라고 표현하는 것에는 해방이 보장했던 자유가 얼마나 실속 없었고, 동화와 함께 오는 평등의 약속이 얼마나 거짓되었는가 하는 의미를 표현하고 있기 때문이라고 말한다. 때문에 유대인들이 개인을 넘어 모든 유대인들에 대해, 그들의 정치적 위치를 돌아보게 되는 것은 아주 실제적인 경험을 토대로 하는 것이다.

아렌트는 “The Jew as Pariah”에서 네 가지의 파리아적 전통을 제시한다. 의식적 파리아는 그 중 두번째로 버나드 라자르가 구성했고 나머지는 하인리히 하이네(Heinrich Heine)의 술레밀(Schlemihl), 찰리 채플린(Charlie Chaplin)의 수상한 사람(The Suspect), 프란츠 카프카(Franz Kafka)의 선의를 가진 사람(The Man of Goodwill)의 순서로 소개된다.

첫번째는 하인리히 하이네의 시에 등장하는 술레밀이다. 하이네의 시 Prince Sabbath에서 하이네는 유대인들로 상징되는 자신의 사람들을 마녀에 의해 개가 되었지만 금요일 밤이면 본래의 모습으로 돌아오는 신비한 존재로 그린다. 같은 시의 4장에서 등장하는 예후다 할라비(Yehudah Halevi)에 대해서, 그가 모세오경 중 민수기의 한 이야기에서 등장하는 시므온 가문 지휘관 수리삿대의 아들 술레밀(Shelumiel ben Zurishaddai)의 후손이라고 말한다.<sup>127</sup> 여기서 술레밀이란 단어는 불행한 사람이라는 의미로 쓰인다.<sup>128</sup>

<sup>127</sup> 성서 등장 인물의 한역은 새번역 성경을 참고했다. 술레밀이 수리삿대의 아들임을 설명하는 부분은 민수기 2장 12절에 나온다. Shelumiel은 슬루미엘이라고 번역되어 있으나, 혼동을 막기 위해 술레밀이라는 번역을 사용하였다.

<sup>128</sup> 이는 민수기 25장에서는 비느하스(Phinehas) 제사장에게 죽은 시므리(Zimri)

슐레밀은 하이네가 유대인을 그리는 방식을 나타낸다. 하이네가 그리는 파리아 전통은 슐레밀에서 벗어나는 과정을 말하는데, 사회적으로 추방된 정체성을 기쁨과 슬픔, 혼란 등으로 공유하면서 살아감으로써 인간이 만든 사회적 구조에 저항한다. 아렌트는 이러한 전통이 라헬이 “진정한 현실들”이란 태양, 음악, 나무, 아이들과 같은 보편적인 것들의 존재라고 말한 것과 같은 것이라고 설명한다.<sup>129</sup> 아렌트가 소개하는 하이네의 파리아 전통에 따르면, 자연적인 질서와 비교하여 인공적인 사회의 질서는 우스울 뿐이다. 이제 진정한 슐레밀, 즉 진정으로 불운한 사람은 파리아가 아니다. 오히려 자연의 선물을 사회적인 특권과 편견이라는 우상과 맞바꾼 사회의 구성원들이 슐레밀이 된다.<sup>130</sup>

두번째로 등장하는 파리아적 전통은 버나드 라자르의 의식적 파리아이다. 아렌트는 하이네의 전통에 정치적 중요성을 더한 것이 라자르의 파리아라고 말한다. 아렌트는 라자르가 유대인 문제를 정치의 영역으로 가져왔으며, 파리아로 하여금 사회 뿐 아니라 같은 유대인 파브뉴에게도 저항하게 했다고 설명한다. 라자르는 파리아가 두 가지 방향에서 억압받고 있다고 주장했다; 하나는 유대인이라는 이유로 사회에서 받는 억압이고, 다른 하나는 동화되어 높은 사회적

---

이야기가 나오는데, 이에 대해 사실 시프리가 죽은 것이 아니라 그와 너무 가까이 있던 슐레밀이 대신 죽었다고 하여 그의 이름을 따라 슐레밀에 불운한 사람이라는 의미를 부여한 것이다. 아렌트는 슐레밀의 핵심을 무고함이라고 정의한다.

<sup>129</sup> Arendt, 2008, p.103.

<sup>130</sup> Arendt, 2008, p.103.

위치를 차지하는 동료 유대인들에게서 오는 억압이다. 아렌트는 라자르가 이러한 통찰을 얻을 수 있었던 배경에는, 그가 프랑스 정치를 통해서 유대인들을 통제하고자 몇 명에서 특권을 주는 방식에 대한 경험이 있었다고 설명한다. 때문에 라자르는 유대인들이 파리아가 되어 정치의 영역에서 양 방향과 투쟁하기를 기대했다.

그러나 라자르의 의식적 파리아 또한 역사적으로 성공하지 못한 전통이다. 아렌트는 라자르가 실패한 이유는 동조하지 않는 파브뉴들 때문이 아니라, 투쟁하기를 거부하는 파리아 때문이라고 설명한다. 다른 이들이 혁명을 말하는 것은 지켜보지만 자기 자신은 저항하고자 하지 않는, 파브뉴의 보호아래 숨고자 한 것이다. 이러한 상황을 두고 아렌트는 ‘슐레밀이 되지 않게 하려고 했지만, 마주한 것은 구걸하는 사람(Schnorrer, 구걸하는 사람을 뜻하는 독일어)이었다’고 자조적으로 요약한다.<sup>131</sup> 즉 파리아가 의식적 파리아로 도약하지 못하는 이유는 가난해서가 아니라, 자신을 가난하게 만든 이에게 저항하지 않고 구걸하기 때문이다.

세번째 전통은 찰리 채플린(Charlie Chaplin)의 수상한 사람(The Suspect)이다. 찰리 채플린의 작품이 정치적 감각이 부재한 유대인적

---

<sup>131</sup> 아렌트는 라자르에게 가장 충격적이었을 사실은 파리아에게 정치적 중요성을 부여하고 저항하기를 촉구할 때 마다, 자신을 억압하고 있는 이들에게 이득이 떨어지기를 기대하는 구걸하는 사람들을 마주하는 것이라고 말한다. “... when he tried to stop the pariah from being a schlemihl., when he sought to give him a political significance, he encountered only the schnorrer.” Arendt, 2008, p.110. 그 밖에 Schnorrer는 슐레밀(Shelumiell)과 발음이 비슷하여 사용한 것으로 보인다.

전통에 영감을 받은 것이라고 아렌트는 주장한다. 그러한 근거는 그의 세계 또한 술레밀의 세계와 동일하게 불운한 운명과 무고함의 특성을 공유하기 때문이다. 그러나 하인리히 하이네와 찰리 채플린의 차이는, 우선 채플린의 세계가 훨씬 현실적이고 어렵다는 점이다. 채플린의 세계는 자연이나 예술을 통해 도망칠 수 없다. 유일한 가능성은 자신의 재치나 그냥 아는 사람이 베푸는 상냥함이다.<sup>132</sup> 채플린이 그리는 인물은 사회의 눈에서 언제나 의심스럽기에 아렌트는 그의 파리아 전통을 수상한 사람이라고 이름 붙였다.

마지막 전통은 프란츠 카프카(Franz Kafka)의 선의를 가진 사람(The Man of Goodwill)이다. 아렌트는 19-20세기 상황에서 파리아의 삶에서 탈출 할 수 있는 길은 크게 두 가지였지만 카프카에게는 두 선택지 모두 적절치 않았음을 서술한다. 첫번째는 파리아들끼리 모여서 자신들의 세계, 현실을 구성하는 것이고 두번째는 뛰어난 재능을 기반으로 자연에 속하는 미적 세계, 예술의 세계에서 인정받는 것이었다. 하지만 첫번째 길은 주어진 현실과 완전히 분리되어야 했으므로 실천되거나 완성될 확률이 낮았고, 두 번째의 경우 당시 현실과는 괴리가 있었다. 이미 인간에게 자연은 범접할 수 있는 우월함을 가진 대상이 아니었다. 그렇다면 카프카가 제시한 파리아의 전통은 무엇에 근거하고 있는가? 바로 사유(thinking)이다.

아렌트가 정의하는 카프카의 파리아적 전통의 핵심은 술레밀이나 시인의 자유도, 수상한 사람의 무고함도, 자연과 예술로의 탈출도

---

<sup>132</sup> Arendt, 2008, p.111.

아닌 사유이다. 이는 카프카의 소설 『성(Castle)』에서 드러난다. 『성』에서 주인공 K는 성에서 온 사람도 그렇다고 마을에서 온 사람도 아닌 이방인이다. K는 이름도 없다. 그가 마을에 오게 된 것은 성에 사는 지도자들이 그를 불렀기 때문이지만, 사실 그는 말단 관료의 행정적 실수로 말미암아 마을에 오게 된 것이다. 그러나 관리들은 그를 불러 놓고도 그에게 시민권을 주지 않는데, 그는 그의 서류가 쌓여있는 파일 더미 어디쯤에 있기 때문이다. 이후 K는 특권을 누리는 사람이 아니라, 진심으로 마을의 구성원이 되기를 꿈꾸고 이 과정을 통해 비단 자신 뿐 아니라 마을 사람들 모두 비인간적 대우를 받으며 살고 있음을 알게 된다. 아렌트는 카프카의 소설에서 K가 아무것도 성취하지 못하지만, 그럼에도 이후 그의 이야기를 알고 있는 또 다른 시민에게 새로운 가능성을 준다는 점에서 실패한 파리아적 적통이 아니라고 평가한다.

## 2. 라헬을 통해 재구성된 의식적 파리아

하인리히 하이네가 제시한, 불운한 술레밀로의 삶을 문학으로 승화시키는 첫번째 파리아 전통에 대해 아렌트는 그가 말하는 ‘무관심하면서도 자연적인 것들로 기뻐하는’ 삶의 태도가 상당히 비현실적이라는 점을 인정한다. 하이네조차도 자신의 사회적 현실로부터 벗어나지 못해 결국 비관적이고 냉소적인 태도를 가지게 되었다는 것이다. 하지만 아렌트는 또한 하이네가 자신의 창의성을

토대로 파리아적 전통을 예술 세계의 기반으로 구성해냈고, 이는 정치 세계를 비추는 거울로 오히려 이데올로기적이나 도그마적 담론이 아니라 장기적 관점에서 파리아적 전통을 바라볼 수 있게 했다고 평한다.

앞서 언급했던 것처럼, 『라헬 파른하겐』에서 라헬 또한 첫번째 파혼 이후 자신의 현실이었던 프로이센을 떠나 외국에서 생활하면서 자연을 찬미한다. 이 때 라헬은 타인과의 관계보다 자연과 모든 아름다운 것들이 자신에게 더욱 현실적이고 진정성 있는 세계라고 가정하고 이에 머무르려고 한다. 이는 관계가 한정되어 있고, 사회적 편견이 상대적으로 부재한 외국에서 가능했던 세계관으로 라헬이 다시 프로이센으로 돌아와 일정 시간 지속되었다. 그러나 이러한 세계관 유지에 기여했던 외국인이자 아름다운 사람 우르키호와 파혼하게 되면서 끝을 맺는다.

아렌트가 하이네적 파리아 전통에 정치적인 삶의 중요성이 더해진 것이라고 평가하는 라자르의 전통에 따르면, 『라헬 파른하겐』에서 라헬은 정치적 영역에서의 투쟁까지 나아가지 못했다. 때문에 라자르가 생각한 의식적 파리아라고 말하기에 한계가 분명히 있다. 하지만 라헬은 라자르가 지적한 의식적 파리아가 실패하는 원인이자 한계인, 저항해야 할 파브뉴에게 순종하여 보호를 바라는 파리아는 아니었다. 비록 소극적인 저항이었지만 라헬은 끝까지 파브뉴적 삶에 대해 저항했다. 라헬은 심지어 파브뉴로써 성공적인 동화를 이루었던 파리아였다. 그럼에도 자신이 사회적으로 ‘반역자’가 될 것을 감수하면서까지, 파브뉴로써 가장 부유했던 시절에 파리아적 정체성으로 회귀했다. 이는 라자르가 말했던 자신을 정치적인 것에서



배제하는 외부와도 투쟁하고, 외부의 보호아래 동화되어 살자고 말하는 내부와도 투쟁하는 모습으로 볼 수 있다.

세번째 전통인 채플린의 파리아는 예술 혹은 웃음으로 자신의 상황을 외면하지만, 하이네와 달리 채플린의 파리아는 잠깐의 회피도 쉽지 않다는 차이가 있다. 채플린의 경우 파리아적 인물의 행동과 상관없이 사회에서 그를 체포하거나 처벌하려고 할 뿐 아니라 이를 빠져나간다고 하더라도 결정적으로 그의 발목을 잡는 고용문제가 남아있다는 사실이다. 아무리 현실을 웃음으로 승화시키려 해도, 그를 해고한다는 마지막 경고 앞에 채플린의 파리아는 무력하다.<sup>133</sup> 이러한 채플린의 파리아, 수상한 사람은 라헬이 어머니의 죽음 이후 여러 경제적인 어려움을 마주하고 자신의 바라던 삶을 적극적으로 추구하지 못했던 모습을 떠올리게 한다.

마지막 네번째 카프카의 소설에 등장하는 K를 통해 설명하는 선의를 가진 사람은, 아렌트가 설명하는 네 가지의 파리아 전통 중 가장 희망적 결론을 가지고 있다. 또 나머지 파리아 전통들과 달리 문학 작품을 모델로 선택한 만큼 파리아인 K가 처한 상황 또한 입체적이고 구체적이어서 가장 현실에 있을 법하고, 또 라헬과도 가장 비슷하게 보인다. 그러나 아렌트가 제시하는 파리아 전통들은 한 가지가 지향해야 할 모습이고 그 외에는 실패한 것이라기 보다, 다양한 상황에서 가능한 파리아적 선택을 보여주는데 목적이 있다.

---

<sup>133</sup> Arendt, 2008, p.113

『라헬 파른하겐』에서 드러나는 파리아로씨의 라헬의 삶을 분석할 때에도 비슷한 관점이 필요하다. 마지막 순간에 정치적 삶의 중요성을 깨닫고 파리아의 정체성을 긍정하게되는 변화는 물론 중요한 것이지만, 그렇다고 해서 이전의 라헬의 선택들이 모두 정치적인 것의 결여 만을 보여주는 것은 아니다. 특히 아렌트가 해석하고 그려내는 라헬은, 자신의 인지적 한계에도 불구하고 세계가 무엇이며 세계 속에서 자신이 누구인지에 대해 끊임없이 탐구했다.

파리아로씨 라헬에게 발견할 수 있는 한계란 오히려 세계에 대한 자신의 고민을 더 자신 있게 말할 수 있었더라면 하는 것이다. 라헬이 마르비츠에게 말했듯이, 또 젊은 시절 친구였던 파울리네 비젤에게 공감했던 지점인 자신 인생의 ‘밤’에 대해 말했다면 어땠을까? 앞서 간단하게 언급했던 라헬의 ‘밤’이란 결국 라헬이 말하지 않았던 자신의 불운한 운명에 대한 계속적인 인지이다. 라헬의 밤은 사적 영역에 속하는 것이 아니었다. 라헬의 불운한 운명은 유대인이라는 특정 의미를 지닌 공적 정체성에 기인하는 것이었다.

아렌트가 인간의 조건에서 고대 그리스 폴리스에서의 삶을 예로 들며, 사적 영역과 공적 영역을 구분하는 기준은 사적영역에서와 달리 공적영역에서는 누구나 평등하고 자유 할 수 있다는 사실이다. 때문에 아렌트는 공적 영역에서의 정체성이 마치 두 번째 정체성과 같다고 말한다. 라헬에게 유대인성은 종교적, 민족적, 역사적 사실이기 이전에 “오명에 찬 출생”이나 “불운”으로 표현되었다. 라헬에게 필요한 것은 전체주의의 기원 1부에서 아렌트가 분석하는 것과 같이 반유대주의에 대한 체계적인 이해가 아니라, 자신에게 유대인성이 어떻게 이해되는지를 말하는 것이다.

비록 라헬이 자신이 ‘밤’이라고 칭했던 실존적 고민에 대해서 많은 사람들에게 말하지는 않았지만, 라헬은 분명 저항했고 마지막 순간에 도망가지 않았다. 사실 라헬은 삶의 모든 순간에 자신이 인지할 수 있는 범위 안에서 최선을 다해 세계와 소통하고자 했다. 라헬의 삶 전반은 아렌트가 “The Jew as Pariah”에서 설명하는 파리아 전통 모두를 아우르고 있다.

## V. 결론: 현대 국제사회에서 의식적 파리아로의 삶

본 연구는 아렌트의 의식적 파리아 개념이 ‘파리아(사회적 소수자)’가 처한 한계적 상황의 복잡성에 대한 아렌트의 고민을 포함하고 있으며, 이후 『전체주의의 기원』이나 『인간의 조건』에서 완성되는 정치적인 것에 대한 아렌트 사상의 시작으로써 해석될 수 있음을 보이고자 하였다. 다만 기존 연구와의 차이점은 아렌트의 의식적 파리아 개념의 강조점이 정치적인 것을 말이나 행동으로 실천하는 것 뿐만 아니라 그 중요성을 인지하고 추구하게 되는 일련의 과정에 더 큰 초점이 있다고 주장한다. 이 과정에서 기술되는 논점들은 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째, 아렌트가 『라헬 파른하겐』을 통해 분석하는 라헬은 자신의 유대인 정체성과 세계의 관계를 이해하고자 끊임없이 애쓰는 인물이다. 아렌트는 라헬을 통해 자신이 속한 정치 공동체로부터 배제되는 상황 속에서도, 다른 이들과 함께하고자 하는 라헬의 강한 갈망과 욕구를 그려내어 정치적이라는 것이 실존적인 것임을 간접적으로 드러내고 있다. 세계를 이해하고자하는 라헬의 탐구는 살롱을 통해 자신만의 세계를 구축하거나, 새로운 세계를 꿈꾸는 방식으로 나아가기도 하지만 종국에는 내적 수준을 벗어나 외부적 구조와 인식의 문제로 나아간다.

아렌트의 라헬은 세계관의 한계를 경험할 때마다, 세계가 무너지는 듯한 혼란과 어려움을 겪지만 새롭게 알게 된 바를 부정하지 않는다는 점에서 용기 있다. 라헬은 자신의 삶을 통해 깨달은 바-타고난 불운함으로 인해 지속적으로 배제되는 이는 없으며, 이는 개인이 아니라 세계의 문제라는 것-를 부정하지 않는다. 이를 통해 아렌트의 의식적 파리아의 핵심에는 진정성 있는 함께함을 지속적으로 추구하는 태도가 있음을 알 수 있다. ‘추구’라는 것이 내적이고 수동적인 것처럼 보일 수 있으나, 이는 ‘함께함’에 대한 갈망과 욕구까지 포괄한다.

둘째, 본 연구는 『라헬 파른하겐』과 “The Jew as Pariah”가 제시하는

파리아의 여러 모델 중에 의식적 파리아가 아렌트의 정치적 행위자와 제일 가까운 것이 아니라, 이 모두를 포괄하는 개념임을 주장하였다. 라헬의 삶을 통해 그려지는 파리아의 삶에서 가장 마지막에서 등장하는 파리아로써의 정체성을 인정하면서 살아가는 태도 또한 가장 최선의 것은 아니라고 볼 수 있다. “The Jew as Pariah”의 두번째 모델인 라자르의 의식적 파리아가 주장하듯이 더욱 집단적이고 정치적인 행동을 요구할 가능성이 있기 때문이다. 하지만, 각 파리아 전통은 각자가 처한 상황 속에서 가능한 여러 시도와 한계를 보여주는 것이지 실천방향을 보이는 것이 목적이 아님을 말한다. 무엇보다 여러 시도와 좌절 끝에도 아렌트의 의식적 파리아가 긴장감을 유지하는 삶을 감수할 수 이유는, 자신이 처한 한계적 상황에서도 정직하게 세계와 함께하고자 하기 때문이다.

그렇다면 현대 사회에서도 라헬을 통해 제시된 의식적 파리아의 모델이 가지는 의미가 무엇인가 하는 것이다. 이는 라헬이 의식적 파리아로 남고자 할 때 자신의 본질을 가장 잘 기억해 줄 수 있는 친구 파울리네 비젤을 찾았듯, 아렌트 행위가 지니는 예측 불가능성과 불가역성을 상쇄할 수 있는 것은 근본적으로는 타인의 기억, 공동체의 기억이라고 주장한다.<sup>134</sup> 앞서 본 연구가 현대 사회에서 다양한 신념을 가진 구성원들을 어떻게 포용할 것인가의 문제에 기여하고자 함을 주장하였는데, 만약 정치의 장에서 다양한 행위자들이 들어와 행위를 한다는 것이 그들에게 자신의 본질을 부정하지 않을 수 있는 것이라면 어떠할까? 현재에는 지지 받지 못한다고 할 지라도, 시간이 지남에 따라 정치 공동체에서 자신의 본질이 드러나고 기억될 수 있다는 것을 의미한다면 어떠할까?

아렌트는 라헬의 내적 저항과 투쟁들이 제대로 기억되지 않은 이유가 라헬에 대한 기록을 왜곡하고 오해했기 때문이라고 주장했는데, 이는 라헬의 행위가 아니라 라헬에 “대한” 기록들로 인해, 행위만이 드러낼 수

---

<sup>134</sup> 개인으로서의 타인이 아니라 정치 공동체로 나아가야하기에 라헬의 시도는 분명한 한계를 가지고 있지만, 파울리네에게 보낸 라헬의 편지가 보존되어 라헬에 대한 해석이 재구성 될 수 있다는 지점에서는 공동체의 기억으로 나아갈 가능성이 있다고 주장한다.

있는 그녀의 본질이 잊혀졌기 때문이다. 이에 본 연구는 의식적 파리아를 통한 행위에 대한 재고찰이, 현대사회에서 정치적인 것에 대한 이해를 재구성 할 수 있음을 주장한다. 또한 이는 아렌트의 정치적인 것의 논의가 말하는 다원성을 아렌트의 의도와 더 가깝게, 또 더 실천 가능성 있게 이해하는 길이라고 주장한다.

## 참고 문헌

### 1차 문헌

Arendt, Hannah. 2008. “The Jew as Pariah: A Hidden tradition”(1944), *The Jewish writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken; Reprint edition.

1973. *The Origins of Totalitarianism*(1951, 1958, 1968, 1972), Harcourt, Brace, Jovanovich.

1997. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess; edited by Liliane Weissberg ; translated by Richard and Clara Winston*. 1st complete., Johns Hopkins University Press.

1998. *The Human Condition*(1958),The University of Chicago Press.

1990. “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, No. 1, Philosophy and Politics II, pp. 73–103.

1994. “We refugees”, *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, edited by Marc Robinson Faber & Faber; First Edition, pp. 110–119.

1992. *Hannah Arendt Karl Jaspers correspondence, 1926–1969*, edited by Lotte Kohler and Hans Saner ; translated from the German by Robert and Rita Kimber. 1st U.S., New York: Harcourt Brace Jovanovich.

2016. 『한나 아렌트의 말 : 정치적인 것에 대한 마지막 인터뷰』, 윤철희 옮김, 서울: 마음산책.

2013. 『라헬 파른하겐 : 어느 유대인 여성의 삶』, 김희정 옮김, 서울: 텍스트.

2006. 『전체주의의 기원』, 이진우, 박미애 옮김, 파주: 한길사.

2005. 『과거와 미래 사이 : 정치사상에 관한 여덟 가지 철학연습』, 서유경 옮김, 파주: 푸른숲.

## 2차 문헌

- Bernstein, Richard J. 1996. *Hannah Arendt And The Jewish Question*, The MIT Press; Lst MIT Press edition
2009. 『한나 아렌트와 유대인 문제』, 김선욱 옮김, 서울: 아모르문디.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, New., Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
1995. “The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, 1 February, Vol.23(1), pp.5–24.
- Burehl, Elizabeth. 1986. *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press
- Canovan, Margaret. 1994. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press
- Carolina Armenteros, 1998, “Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 8, pp. 81–118
- Cotter, Bridget L. 2005. *Hannah Arendt and the "right to have rights"*. In: Hannah Arendt and international relations: readings across the lines. Palgrave Macmillan history of international thought . Palgrave Macmillan, New York, USA, pp. 95–111.
- Feher, Ferenc. 1986. “The Pariah and the Citizen: On Arendt's Political Theory”, *Thesis Eleven*, August 1986, Vol.15(1).
- Goldstein, Donald. 2009. “Hannah Arendt's Shared Destiny with Rahel Varnhagen”, *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 6(1).
- Klaus L. Berghahn and Jost Hermand. 2001. *Goethe in German-Jewish Culture* (Studies in German Literature Linguistics and Culture), Rochester, NY : Camden House.



- Owen, Patricia, 2007, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford University Press.
- Parvikko, Tuija. 1996. *The Responsibility of the Pariah: The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgement in Extreme Situations*, Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä.
- Ring, Jennifer. 1991. "The pariah as hero: Hannah Arendt's political actor", *Political Theory*, August, 1991, Vol.19(3).
- Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press; Enlarged edition.
- Strauss, Leo. 2007. "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political" (1932) in Schmitt, *the Concept of the Political*, The University of Chicago Press; Enlarged edition.
1959. *What Is Political Philosophy and Other Studies*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Villa, D.R. 2000. *The Cambridge companion to Hannah Arendt / edited by Dana Villa.*, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- Williams J. 2005. "Hannah Arendt and the International Space In-Between?" In: Lang A.F., Williams J. (eds) *Hannah Arendt and International Relations*, Palgrave Macmillan, New York.
- 김선욱. 2001. 「한나 아렌트의 정치 개념: "정치적"인 것과 "사회적"인 것의 관계를 중심으로」, 『철학(哲學)』, Vol.67.
2008. 「한나 아렌트에 있어서 유대인, 유대민족, 유대인 정치」, 『사회와 철학』, Vol. No.16, pp. 193-214.
- 김세원. 2017. 진정성에 대한 탐구로서 『라헬 파른하겐』 독해를 위한 길잡이 『한국여성철학』 28, pp.121-150.
- 박종주. 2013. "한나 아렌트 : 자기의식적 행위의 가능성", 석사학위논문,

서울대학교 대학원 : 미학과.

백소운. 2010. “한나 아렌트의 정치개념과 여성주의적 정체성 구성의 가능성:  
『라헬 파른하겐』을 중심으로” 석사학위논문, 숭실대학교.

서유경. 2002. “아렌트 정치적 실존주의의 이론적 연원(淵源)을 찾아서: 성  
어거스틴, 마틴 하이데거, 그리고 칼 야스퍼스” 『한국정치학회보』  
36(3), pp.71-89.

안효성. 2013. “정치의 고유성과 공공성: 정치철학의 근본문제와 경계 설정”  
『범한철학』 69, pp.239-279.

유흥림, 홍철기. 2007. “조르조 아감벤(Giorgio Agamben)의 포스트모던  
정치철학: 주권, 혈벗은 삶, 그리고 잠재성의 정치” 『정치사상연구』  
13(2), pp.155-182.

이용일. 2012. “일반논문 : 동화와 해방 사이의 독일-유대인 디아스포라  
- 라헬 파른하겐과 베를린 살롱 - ” 『서양사론』 115, pp.186-211.

홍원표. 1996. 「한나 아렌트 정치철학의 아이러니: 전근대성, 근대성  
그리고 탈근대성」, 『한국정치학회보』, 제 29집.

홍태영. 2016. “[특집: 더 나은 민주주의를 위한 정치철학]: 민주주의와 인간  
권리의 정치: 클로드 르포르(C. Lefort)의 민주주의 구성과 확장”,  
『민족문화연구』 70.

2016. 『클로드 르포르 = Claude Lefort』, 서울: 커뮤니케이션북스.

## Abstract

# Redefining Hannah Arendt's the conscious pariah in *Rahel Varnhagen*: Significance of the Concept of 'Togetherness'

Heesoo Ji

Department of Political Science and International Studies

The Graduate School

Seoul National University

This paper criticizes related research which claims Arendt's the concept of *conscious pariah* shows the importance of the political by depicting the difficulties in life when you lose or unaware of it. It is a reasonable analysis that the concept of conscious pariah emphasizes the significance of the political. However, this paper argues Arendt's original idea was illustrating the complexity of the situation of *pariah*. As a result, the focus is more on the process of pursuing the political and its motivation. *Rahel Varnhagen: A Life of a Jewess* and "The Jew as Pariah A Hidden tradition" are the core text of analysis.

Chapter 2 looks at Arendt's concept of the political realm and Action in *The Human Condition*. The critical point of the political realm is that many people are equally and consistently "together". In Action, there are traits that reveal the essence that actors. In other words, action can be only defined by others not themselves.

In Chapter 3, "Rahel Varnhagen" was reconstructed into four periods and analyzed. They were categorized according to changes of Rahel's understanding on relationship between oneself and the world; 1) thrown back

into the world, 2)escape from the world, 3)isolation, fairy emancipation, and alienation, 4)recognize the world and stand on the border. Through these changes, way of life of the conscious pariah is depicted as struggles to understand and reconcile with the world which excludes him. In other words, to belong to the community authentically, Rahel could put up with a marginalized identity.

In chapter four, it shows dilemmas and various responses that the four traditions of "The Jew as Pariah" can experience. The four traditions are Heinrich Heine's Schlemihl, Bernard Lazare's the conscious pariah, Charlie Chaplin's the suspect and Franz Kafka's the man of goodwill. All four has identity as pariah and face the critical situation

Finally, this paper concludes with the question that how Arendt's concept of the conscious pariah, redefined through new text analysis, can be understood in the context of contemporary international politics? For those who lost their political life either because of physical loss of community or difficult to believe in the political, this explains that the core of the political life is a quest and pursues to be with other members of the community, togetherness.

**Keywords : Rahel Varnhagen, the conscious pariah, pariah, togetherness, Hannah Arendt, the political.**

**Student Number : 2016-20135**